العِلاجاتُ الدَّوائِيَّةُ النَّبَوِيَّةُ
فِي ضَوْءِ الدِّراساتِ الحَديثَةِ لِعِلْمِ العَقاقيرِ
«دِراسَةٌ عَقَدِيَّةٌ مُقارنَةٌ»

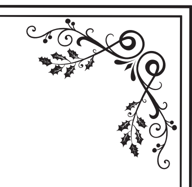



الطبعة الأولى

١٤٤٤هـ - ٢٠٢٣م







العِلاجاتُ الدَّوائِيَّةُ النَّبَوِيَّةُ
في ضَوْءِ الدِّراساتِ الحَديثَةِ لِعِلْمِ العَقاقيرِ
«دِراسَةٌ عَقَدِيَّةٌ مُقارنَةٌ»

إعداد

وسيم نصري عبدالحافظ دعنا

قُدِّمَ أَصْلُ هَذِهِ الأُطْروحَةُ اسْتِكْمالًا لِمُتَطَلَّباتِ الحُصولِ
عَلَى دَرَجَةِ الدُّكتوراة في العَقيدَةِ

كُلِّيَّةُ الدِّراساتِ العُلْيا

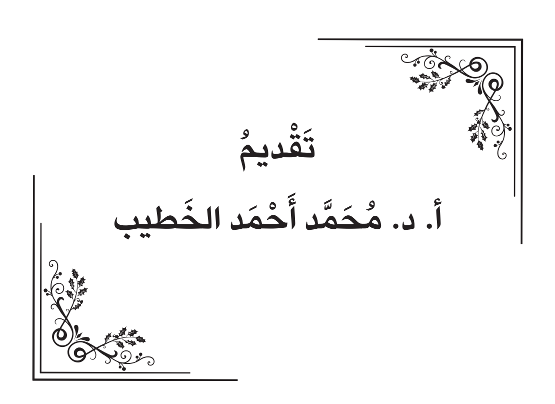
الجامِعَةُ الأُرْدُنِيَّةُ

أَيَّار، ٢٠٢٢





بسم الله الرحمن الرحيم



تَقْديمُ

أ. د. مُحَمَّد أَحْمَد الخَطيب

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحيمِ

وَالصَّلاةُ وَالسَّلامُ عَلَى سَيِّدِ المُرْسَلينَ مُحَمَّد بْنِ عَبدِالله وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَمَنْ اتَّبَعَهُ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ وَبَعْدُ:

فَإِنَّ مِنْ أَهَمِّ أَنْواعِ السَّعادَةِ أَنْ يَكْتُبَ الجَدُّ إِلَى حَفيدِهِ، وَقَدْ تَسْتَغْرِبونَ ذَلِكَ، فَلَقَدْ تَشَرَّفْتُ بِأَنْ تَتَلْمَذَ عَلَيَّ ابْني الحَبيبُ (الأُسْتاذُ الدُّكتورُ إبراهيم خالِد برقان)، فَقَدْ دَرَّسْتُهُ في بِدايَةِ الثَّمانينِيَّاتِ مِنَ القَرْنِ الماضي، وَها أَنا أَكْتُبُ إِلَى حَفيدي العَزيز (الدُّكتور وَسيم نَصري دعنا) مُقَدِّمَةً لِأُطْروحَتِهِ في الدُّكْتوراه، وَالَّذي أَشْرَفَ عَلَيْها ابْنُنا الحَبيبُ الأُسْتاذُ الدُّكتورُ إِبْراهيم برقان.

لَقَدْ سَعُدْتُ بِأَنْ أَكْتُبَ هَذِهِ المُقَدِّمَةَ لابْنِنا الغالي الدُّكتور وَسيم، فَقَدْ عَرَفْتُهُ حَقَّ المَعْرِفَةِ عِنْدَما دَرَّسْتُهُ عِدَّةَ مَوادَّ في مَرْحَلَةِ الدُّكْتوراه، وَقَدْ عَرَفْتُ فيهِ الإِخْلاصَ وَالتَّقْوى –نَحْسَبُهُ واللهُ حَسيبُهُ–، وَحُبَّ البَحْثِ بِمَوْضوعِيَّةٍ وتجرُّدٍ، وَكُنْتُ دائِمًا أَرَى فيهِ قُدْرَةً عَلَى الجَمْعِ بَيْنَ العِلْمِ وَالدِّينِ، فَقُدْرَتُهُ العِلْمِيَّةُ وَالشَّرْعِيَّةُ جَعَلَتْهُ أَهْلًا لِهَذِهِ المهَمَّةِ.

لِذا عِنْدَما كانَ يَبْحَثُ عَنْ عُنوانٍ لِأُطْروحَةِ الدُّكْتوراة شَجَّعْتُهُ عَلَى هَذا العُنوانِ الرَّائِعِ، الَّذي اسْتَطاعَ بِقُدْرَتِهِ العِلْمِيَّةِ وَالشَّرْعِيَّةِ أَنْ يَصِلَ إِلَى نَتائِجَ باهِرَةٍ دلَّتْ عَلَيْها رِسالَتُهُ.





وَعِنْدَما قَرَأْتُ العَناوينَ وَبَعْضًا مِنْ مُحْتَوى هَذِهِ الأُطْروحَةِ عَرَفْتُ وَتَأَكَّدْتُ أَنَّ الرُّمْحَ بِيَدِ باريها، فَقَدِ اسْتَطاعَ الدُّكتور وَسيم أَنْ يُثْبِتَ وَمِنْ خِلالِ العِلْمِ المُعاصِرِ نُبُوَّةَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (لا يَنْطِقُ عَنِ الهَوَى)، وَأَنَّ ما كانَ يُوَجِّهُ بِهِ أَصْحابَهُ مِنْ عِلاجاتٍ إِنَّما كانَ مِنْ عِنْدِ اللهِ ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [الملك: ١٤]، وَهَذا ما تَوَصَّلَ إِلَيْهِ في أَنَّ عِلْمَ العَقاقيرِ الحَديث يَتَّفِقُ مَعَ ما تَكَلَّمَ بِهِ حَبيبُنا وَنَبِيُّنا عَلَيْهِ أَفْضَلُ الصَّلاةِ وَالسَّلامُ.

لَقَدْ كانَ الدُّكتور وَسيم مَوْضوعِيًّا في تَعامُلِهِ مَعَ كَلامِ الآخَرينَ، فَقَدْ أَوْرَدَ حُجَجَهُمْ، وَانْتقَدَهُمْ انْتِقادَ باحِثٍ لا يُسَيِّرُهُ الهَوَى، وَإِنَّما يُسَيِّرُهُ الوُصولُ إِلَى الحَقيقَةِ.

جَزاكَ اللهُ خَيْرًا ابْنَنا الغالي الدُّكتور وَسيم، وَنَفَعَ بِكَ وَبِعِلْمِكَ، مُتَمَنِّيًا أَنْ تَبْقَى عَلَى هَذا الطَّريقِ العِلْمِيِّ الهادِفِ.

أ.د. محمَّد أَحْمَد الخَطيب

أُسْتاذُ العَقيدَةِ وَالأَدْيانِ

كُلِّيَّةُ الشَّريعَةِ/الجامِعَةُ الأُرْدُنِيَّةُ



تَقْديمُ

أ. د. زياد العبادي

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحيمِ

الحَمْدُ للهِ وَالصَّلاةُ وَالسَّلامُ عَلَى رَسولِ اللهِ وَبَعْدُ:

فَإِنَّ مِنْ دواعي سُروري أَنْ أُقَدِّمَ لابنٍ مِنْ أَبْنائِنا المُجِدِّينَ المُجْتَهِدينَ، الَّذينَ وَفَّقَهُمُ اللهُ تَعالَى إِلَى دِراسَةِ الشَّريعَةِ بَعْدَ دِراسَتِهِم لِلْعُلومِ التَّجْريبِيَّةِ وَإِبْداعِهِمْ فيها.

وَكانَ مِنْ ثَمَرَةِ هَذا الجَمْعِ رِسالَةٌ طَيِّبَةٌ ماتِعَةٌ مُتَخَصِّصَةٌ في عِلْمَيِّ العَقيدَةِ، وَالدَّواءِ الطِّبِّيِّ، فَكانَ جَمْعًا مُوَفَّقًا حينَما ربط بَيْنَهُما في رِسالَةٍ جامِعَيَّةٍ أَثْنَى عَنْها مُناقِشوها وَمُشْرِفُها بِعُنوانِ: «العِلاجاتُ الدَّوائِيَّةُ النَّبَوِيَّةُ في ضَوْءِ الدِّراساتِ الحَديثَةِ لِعِلْمِ العَقاقيرِ (دِراسَةٌ عَقَدِيَّةٌ مُقارَنَةٌ)».

وَلا شَكَّ أَنَّ مِثلَ هَذا الجَمْعِ لَيْسَ بِالأَمْرِ الهَيِّنِ السَّهْلِ، وَإِنَّما يَحْتاجُ إِلَى جَمْعٍ بَيْنَ العِلْمَيْنِ: الطِّبِّ النَّبوِيّ، وَالطِّبِّ التَّجْريبِيّ، ثُمَّ رَبَطَ هَذا بِالعَقيدَةِ ، فَكانَتْ هَذِهِ الرِّسالَةُ الجامِعِيَّةُ نِتاجَ هَذا الاجْتِماعِ الطَّيِّبِ لِهذِهِ العُلومِ.

وَقَدْ تابَعْتُ الأَخَ الباحِثَ في فِكْرَتِهِ مُنْذُ أَنْ سَجَّلَ فيها وَإِلَى أَنْ خَتَمَها وَناقَشَها مِنْ خِلالِ كَوْني رَئيسَ القِسْمِ الَّذي سُجِّلَتْ فيهِ هَذِهِ الرِّسالَةُ، وَسَمِعْتُ الثَّناءَ عَلَيْها وَعَلَى طالِبِها.

فَأَسْأَلُ اللهَ تَعالَى أَنْ يَكْتُبَ لِرِسالَتِهِ القَبولَ في الدُّنْيا وَالآخِرَة، وَأَنْ يَجْعَلَها في ميزانِ حَسَناتِ الجَميعِ؛ مِنْ كُلِّيَّةٍ وَمُشْرِفٍ وَمُناقِشينَ وَباحِثٍ.

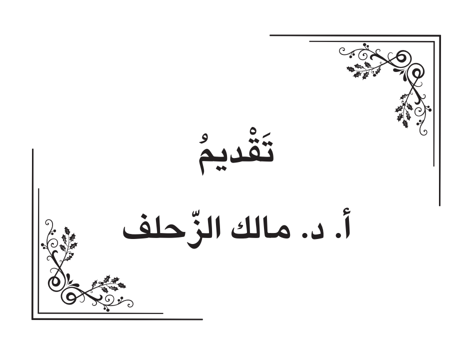
أ.د. زياد العبادي

أُستاذُ الحَديثِ الشَّريفِ

كُلِّيَّةُ الشَّريعَةِ/ الجامِعَةُ الأُرْدُنِيَّةُ

٨/ ٤/ ١٤٤٤هـ

٢/ ١١/ ٢٠٢٢م



تَقْديمُ

أ. د. مالك الزّحلف

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحيمِ

تَناوَلَ هَذا الكِتابُ مَوْضوعًا عَميقًا وَأَحاطَ بِكافَّةِ أَطْرافِهِ ، فَقَدْ وُفِّقَ الكاتِبُ لِتَسْليطِ الضَّوْءِ عَلَى جَدَلِيَّةِ تَشْريعِ كَلامِ الرَّسولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كافَّةً، لِلوُصولِ إِلَى إِجابَةٍ عِلْمِيَّةٍ ثابِتَةٍ، فَقَدْ راجَعَ الكاتِبُ أَساليبَ الاعْتِدادِ العِلْمِيِّ في التّاريخِ الإِسْلامِيِّ، وَنَقَدَ تِلْكَ الأَساليبَ بِطَريقَةٍ مُوَسَّعَةٍ، وَخَلَصَ بِأَنَّ كَلامَ الرَّسولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَحْيٌ تَشْريعِيٌّ.

وَمِنَ النّاحِيَةِ الطِّبِّيَّةِ، فَقَدِ ارْتَقَى الكاتِبُ إِلَى مُسْتَوًى مُتَقَدِّمٍ في نَقْدِ النَّتائِجِ التَّجْريبِيَّةِ المُتَوافِقَةِ وَغَيْرِ المُتَوافِقَةِ مَعَ أَحاديثِ الحَبيبِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَدْ رَكَّزَ عَلَى تِلْكَ التَّجارِبِ المُجْراةِ عَلَى البَشَرِ وَالحَيَواناتِ المِخْبَرِيَّةِ، وَوَثَّقَ ثُبوتًا لا مَجالَ لِلشَّكِّ فيهِ أَنَّ في الطِّبِّ النَّبَوِيِّ دلالَةً واضِحَةً عَلَى أَنَّ كَلامَ النَّبِيِّ وَحْيٌ رَبّانِيٌّ، وَأَنَّهُ أَيْضًا دَليلٌ عَلَى نُبُوَّةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وَفَّقَ اللهُ الكاتِبَ لِمَزيدٍ مِنَ الأَعْمالِ المُتَمَيِّزَةِ.

أ.د. مالِك الزّحلف

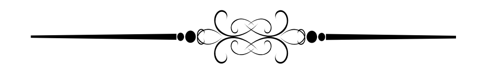
أُستاذُ العِلْمِ الدَّوائِيِّ الجُزَيْئِيِّ

كُلِّيَّةُ الطِّبِّ/الجامِعَةُ الأُرْدُنِيَّةُ

المُلَخَّصُ

تَعْقِدُ هذه الأطروحةُ مقارنةً بين العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة والدراسات الحديثة في علم العقاقير من خلال النماذج الآتية: العسل، والحبَّة السوداء، والقُسْطُ الهنديُّ؛ لدراسة إمكانيَّة الاستدلال بهذه الدراسات على نبوَّةِ محمَّد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مع مناقشة الشروط العَقَدِيَّة لصِحَّة هذا الاستدلال، والمتمثِّلةِ في عرضِ مذاهب العلماء في مصدر تلقِّي النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كلامه في العلاجات الدَّوائيَّة، وبيان النظريَّاتِ الفلسفيَّة والعَقَدِيَّةِ في سبَبِيَّةِ التداوي.

وخلصت هذه الدراسة إلى أنَّ كلام النَّبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في العلاجات الدَّوائيَّة وحيٌ من الله تعالى، كما أنَّ هذه العلاجات الدَّوائيَّة عِلَّةٌ مؤثِّرَةٌ بشكلٍ جزئيٍّ في حصول التداوي، وأخيرًا تطابق جُلُّ ما جاء في علم العقاقير من دراساتٍ حديثةٍ مع كلام النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في العلاجات الدَّوائيَّة.



المُقَدِّمَةُ

إِنَّ الحَمْدَ لله؛ نَحْمَدُهُ، وَنَسْتَعِينُهُ، وَنَسْتَغْفِرُهُ، وَنَعُوذُ بِالله مِن شُرُورِ أَنْفُسِنَا، وَسَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا.

مَنْ يَهْدِهِ الله؛ فَلا مُضِلَّ لَه، وَمَنْ يُضْلِلْ؛ فَلا هَادِيَ لَه.

وَأَشْهَدُ أَنْ لا إِلَهَ إِلَّا الله -وَحْدَهُ لا شَرِيكَ لَه-.

وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا﴾ [النساء: ١].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ٧٠ يُصۡلِحۡ لَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا ٧١﴾ [الأحزاب: ٧٠، ٧١].

أمَّا بعدُ:

فَإِنَّ أَصْدَقَ الحَدِيثِ كِتابُ الله، وَأَحْسَنَ الهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَشَرَّ الأُمُورِ مُحْدَثاتُها، وَكُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ، وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلالَةٌ، وَكُلَّ ضَلالَةٍ فِي النَّار.

أمَّا بعد:

فقد اهتمَّ علماءُ الإسلام قديمًا وحديثًا بدلائل نُبُوَّةِ محمَّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اهتمامًا ظاهرًا، وتنوَّعت في هذا الباب المُؤَلَّفاتُ والتصانيفُ، كلُّها تتعاضدُ



لبيان الآيات والبراهين على صدق نبوَّتِهِ صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، فمِنَ العلماء من اعتنى بإبراز دليلِ المعجزة على نبوَّةِ محمَّد صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، ومنهم من اعتنى بالجانب الخُلُقِيِّ له، ومنهم من ألَّفَ في إخباره بالمغيَّبات، ومنهم من اعتنى بالإعجاز العلميِّ، وسأتناولُ في هذه الدِّراسةِ عقدَ مقارنَةٍ بين نماذج من العلاجاتِ الدَّوائيَّة النَّبويَّة وبين دراسات علم العقاقير الحديثة الَّتي أُجْرِيَتْ عليها، والنَّظر في إمكانيَّة الاستدلال من خلال هذه المقارنة على نُبُوَّةِ محمَّد صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ .

❊ مُشْكِلَةُ الدِّراسَةِ:

ستجيبُ هذه الدِّراسَةُ عن الأسئلة الآتِيَةِ:

١ـ هل تُعَدُّ العلاجات الدَّوائيَّة في السُّنَّةِ النَّبويَّة من قبيل الوحي، أم هي من قبيل التجرِبَة؟

٢ـ هل قسَّمَ العلماء السُّنَّةَ النَّبويَّة إلى سُنَّةٍ تشريعيَّةٍ وسُنَّةٍ غيرِ تشريعيَّة؟ وهل أدخلوا العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة في واحدٍ من هذين القسمين؟

٣ـ ما هي الضَّوابط الَّتي ذكرها العلماءُ لدخول بعض أقسام السُّنَّة النَّبويَّة تحت قسم السُّنَّة غيرِ التَّشريعيَّة؟

٤ـ هل يؤثِّرُ الدَّواءُ تأثيرًا سببِيًّا في العلاج؟

٥ـ ما الأسبابُ الَّتي أدَّت إلى انتصار فلاسفة الحضارة الإسلاميَّة لنظريَّة الارتباط الضروري بين الأسباب ومسبَّباتها؟

٦ـ ما هو موقِفُ فلاسفة الغربِ القائلين بالارتباط الضروريِّ بين الأسباب ومُسَبَّباتها من الإيمان بالله والشرائع السَّماويَّة؟

٧ـ ما هي الطريقَةُ الصحيحَةُ في التَّعامل مع ما يَرِدُ في الوحي والعلم التجريبي في مسألة التَّداوي؟

٨ـ ما هو السَّببُ الَّذي أدَّى للانتصار للاقترانِ العاديِّ بين الأسباب ومُسَبَّباتها عند من قال به من غير الملاحدة؟

٩ـ هل يمكنُ الاستدلال بالدِّراساتِ الحديثةِ في علم العقاقير على نُبُوَّةِ محمَّد صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟

*** أَهَمِّيَّةُ الدِّراسَةِ:**

تكمُنُ أهميَّةُ هذا العمل في النقاط الآتية:

١ـ تُعنى الدِّراسةُ بالشطر الثاني من كلمةِ التوحيد، الَّتي لا يَصِحُّ إسلام المرء إلَّا بها، وهو محمَّد رسولُ الله.

٢ـ دراسة دلالة العلاجات الدَّوائيَّة في علم العقاقير الحديث على نُبُوَّةِ محمَّد صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

٣ـ تُبرز هذه الدِّراسَةُ نماذج من الدِّراسات العلميَّة الدَّوائيَّة الحديثة المرتبطة بالعلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة، فتكون وسيلة دعويَّة للإسلام في حال تطابقت هذه الدِّراسات مع أقوال النَّبِيِّ صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

٤ـ تفْحَصُ هذه الدِّراسَةُ صحَّةَ المقولة الَّتي تَدَّعي أنَّ الدِّين يتناقَضُ مع العلم.

٥ـ تُظْهِرُ هذه الدِّراسَةُ حقيقَةَ وجود تأثيرٍ دوائيٍّ وهميٍّ (Placebo effect) للعلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة من خلال الدِّراسات السَّريريَّة الَّتي أُجْرِيَتْ عليها.

*** أَهْدافُ الدِّراسَةِ:**

تهدُفُ الدِّراسَةُ إلى ما يلي:

١ـ عرضُ الآراء القائلة إنَّ العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة من قبيل الوحي، والقائلة إنَّها من قبيل التَّجرِبة.

٢ـ بيانُ أقوال العلماء الَّذين قسموا السُّنَّة النَّبويَّة إلى سُنَّةٍ تشريعيَّةٍ وسُنَّةٍ غير تشريعيَّة، مع تحديد موقفهم مِن إدخال العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة تحت السُّنَّة غير التَّشريعيَّة.

٣ـ إبراز الضوابط الَّتي ذكرها العلماء لدخول بعض أنواع السُّنَّة في القسم غير التَّشريعيِّ منها.

٤ـ التَّحَقُّقُ من صحَّةِ الأدِلَّةِ الَّتي استدلَّ بها من قال: إنَّ الدَّواءَ يؤثِّرُ في العلاج.

٥ـ معرِفَةُ الأسباب الَّتي أدَّت لانتصار فلاسفة الحضارة الإسلاميَّة لنظريَّة الارتباط الضروريِّ بين الأسباب ومسبَّباتها.

٦ـ إظهار موقف فلاسفة الغرب القائلينَ بالارتباط الضروريِّ بين الأسباب ومُسَبَّباتها مِنَ الإيمانِ بالله والشَّرائع السَّماويَّة.

٧ـ إبرازُ المصادر المَعرفيَّةِ الصَّحيحَةِ للوصولِ إلى الطريقة المُثلى في التَّعامل مع ما يَرِدُ في الوحي والعلم التجريبي في مسألة التَّداوي.

٨ـ بيانُ السَّبب الَّذي أدَّى للقول بالاقتران العادي بين الأسباب ومُسَبَّباتها عند من قال به من غير الملاحدة.

٩ـ عرض نماذج من العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة مع مُقارنتها بدراسات علم العقاقير الحديثة الَّتي تخصُّ النماذج المذكورة؛ لدراسة إمكانيَّةِ الاستدلال بها على نُبُوَّةِ محمَّد صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ.

*** الدِّراساتُ السَّابِقَةُ:**

لم أقف في بحثي على دراسة سابقَةٍ تتناوَلُ العلاجات الدَّوائيَّة في السُّنَّة النَّبويَّة من ناحية عَقَدِيَّةٍ، فالسِّمَةُ الغالِبَةُ على من بحَثَ قضيَّة الطِّبِّ النَّبَوِيِّ الميل إلى الدِّراسات الحديثيَّة، ومن أهمِّ هذه الدِّراسات:

١ـ الأحاديثُ الوارِدَةُ في (كتاب الطِّبِّ) في «سنن الترمذي» في ضوء الأبحاث العلميَّة ودلالتها على الإعجاز العلمي: دراسة مقارنة، للمؤلِّف: عبدالمجيد، حسن إمام، رسالة دكتوراه في جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية سنة ٢٠١٤م، إشراف: الفهدي، عبدالكريم علي، **وتختلف دراستي عن هذه الدِّراسة بفروقٍ عديدةٍ:**

أ ـ اشتملتِ الدِّراسَةُ السَّابقةُ على جميع أبواب الطِّبِّ، ممَّا يجعل الدِّراسةَ أقلَّ عُمْقًا من المطلوب، بخلافِ دراستي فهي مُتَخَصِّصَةٌ بجُزئيَّةٍ مُعَيَّنَةٍ من الطِّبِّ النَّبَوِيِّ وهي العلاجات الدَّوائيَّة.

ب ـ غلب على الدِّراسة الجانب الحديثيُّ التَّحليليُّ، بخلاف دراستي فهي دراسةٌ عَقَدِيَّةٌ علميَّة.

ج ـ خصَّصَ الباحثُ بابًا خاصًّا سمَّاهُ: (أحاديث العلاج بالنباتات ودلالتها على الإعجاز العلمي فيه)، وبتَفَحُّصِ الفصل الأول من هذا الباب –على سبيل المثال وهو فصلٌ مختَصٌّ بالحبَّةِ السوداء–، يمكنني أن أستنتج بعض الملاحظات العلميَّة عليه، وهي كالآتي:

- لم يرجع الباحِثُ في تعريف الحبَّةِ السوداء إلى المراجع العلميَّة الأصيلَة واكتفى بالنَّقل عن كتاب «الحبَّة السَّوداء في الطِّبِّ الشَّعبيِّ» للدكتور عمر العبيد الفاضل[1]، وهو مرجعٌ طِبِّيٌّ غيرُ معتَمَدٍ، وهذا الأمرُ غالبٌ على الباحث في كافَّةِ النقولات العلميَّة الطِّبِّيَّة، فعلى سبيل المثال يُكْثِرُ الباحثُ الرُّجوعَ إلى دراسات الدكتور عبدالجواد الصاوي، دون تنويعٍ لمصادر المعلومات الطِّبِّيَّة العلاجيَّة.
- لم يُخَرِّجِ الباحثُ الأحاديث تخريجًا علميًّا صحيحًا، واكتفى في بعض الروايات بذكر متن الحديث دون سنده.

---

(١) عمر الفاضل «**الحبَّة السَّوداء في الطِّبِّ الشَّعبي**»، ط١، مكتبة دار المطبوعات الحديثة، جدَّة، ١٩٩٠م.

٢ـ **الإعجاز الطِّبِّيُّ في الحديث النَّبويِّ**، للمؤلِّف: أبو حماد، زياد عواد عبدالرحمن، رسالة دكتوراه جامعة أم درمان في سنة ١٩٩٥م، إشراف: حماد، محمَّد موسى، وتختلفُ هذه الدراسة عن دراستي فيما يلي:

أ ـ خصَّصَ المؤلِّف جزءًا يسيرًا جدًّا من رسالته للكلام على العلاجات الدَّوائيَّة في السُّنَّة النَّبويَّة، فلم تتجاوز مبحثًا واحدًا في فصل من الرسالة.

ب ـ عَدَّدَ الباحثُ اثني عشر دواءً نبويًّا عند كلامه عن الإعجاز الطِّبِّيِّ في الحديث الشريف، فيما لا يتجاوز ثلاثين صفحة فقط من الرسالة؛ أي بمعدل صفحتين ونصف الصفحة لكلِّ علاج.

ج ـ وبتصفُّح الجزء المخصَّص بالعلاجات الدَّوائيَّة من الرسالة يمكنني أن أُجْمِلَ بعض الفروقات بينها وبين دراستي في النقاط التالية:

- استند الباحثُ إلى أحاديث ضعيفة مثل حديث: «**مَنْ لَعِقَ العَسَلَ ثَلاثَ غَدَواتٍ كُلَّ شهرٍ لَمْ يُصِبْهُ عظيمٌ مِنَ البَلاءِ**»، فقد ضعَّفَهُ البخاريُّ وابن حبَّان وابن الجوزي وغيرهم.
- لم يرجع الباحث إلى مصادر علمية معتمدة في البحث العلميِّ الدَّوائيِّ، بحيثُ لا يمكنُ استخدام الدِّراسة كمعيار علميٍّ متَّفَقٍ عليه وكقاعدة مشتركة يمكن الانطلاق منها عند الخطاب الدَّعوي لغير المسلمين.
- يتَّسِمُ الطرح الدوائيُّ في هذا القسم بالسَّطحيَّةِ، كعدم بيان المواد الفعَّالَةِ في العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة، وكعدم عقد مقارنة بين الأدوية المعتمدة في المجال الطِّبِّيِّ وبين هذه العلاجية الدَّوائيَّة النَّبويَّة.

٣ـ **الإعجازُ العلميُّ في السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ حديث: «الشِّفاءُ في ثَلاثٍ: شربةُ عَسَلٍ، وَشَرْطَةُ مِحْجَمٍ، وَكَيَّةُ نارٍ...» نموذجًا: دراسة تحليلية في ضوء معطيات العلم الحديث**، للباحثة: محمد، فاطمة مصطفى، رسالة ماجستير في جامعة الشارقة سنة ٢٠٠٨م، إشراف: القزقي، سعيد بن عبدالرحمن بن موسى، وتختلف دراستي عن هذه الدراسة بما يلي:

أ ـ اقتصرت الباحثة في دراستها على هذا الحديث فقط، دون الخوض في العلاجات النَّبويَّة.

ب ـ لم يتم طرح الموضوع من ناحية عَقَدِيَّة.

٤ـ العلاج بالأعشاب بين الطِّبِّ النَّبويِّ والطِّبِّ الحديث دراسة مقارنة، للباحث جابر، ياسر جاد المولى أحمد، رسالة دكتوراه في جامعة أم درمان سنة ٢٠١٦م، إشراف: السيسي، يوسف عبدالحميد؛ وإدريس، أبشر عوض محمد، **ويمكن إجمال الاختلافات بين هذه الدِّراسة ودراستي:**

أ ـ تناوَلَ الباحثُ جميع النباتات الواردة في السُّنَّة النَّبويَّة، سواء أوصى بها النَّبيُّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ كعلاج أو لم يوصِ بها، فذكر على سبيل المثال البصل والأترج، وهما ليسا علاجين نبويَّين.

ب ـ لم يرجع الباحث إلى مصادر طبِّيَّة علميَّة معتمدة في البحث العلمي.

ج ـ تمَّ التركيز في الرسالة على الأعشاب الطِّبِّيَّة في الطِّبِّ البديل أكثر من الأعشاب الواردة في الحديث النَّبويِّ الشريف، حيثُ عَنْوَنَ الباحِثُ للفصل الرَّابع بـ(**الأعشاب الطِّبِّيَّة المستخدمة لعلاج بعض الأمراض**)، واستغرق هذا العنوان أكثر من نصف الرسالة، في حين كان نصيب الأعشاب الواردة في السُّنَّة النَّبويَّة أربعين صفحة فقط، وقد بلغَتْ تلك الأعشاب بحسب عدِّ الباحث ثلاثين عشبة؛ أي بمعدَّل صفحتين كحدٍّ أقصى للنَّبتَةِ الواحدة.

٥ـ الإعجاز العلميُّ الطِّبِّيُّ في السُّنَّة النَّبويَّة الشريفة (دراسةٌ موضوعيَّةٌ تأصيليَّةٌ وصفيَّةٌ)، للباحث علوان، محمَّد عوض الكريم، رسالة دكتوراه في جامعة أم درمان سنة ٢٠٠٨م، إشراف: الدوش، محمَّد عوض الكريم وصالح، محمَّد عثمان، وهي دراسةٌ جادَّةٌ تناوَلَ فيها الباحِثُ مسائِلَ مهمَّةً وجمع فيها بين آراءِ علماء الشريعة وآراءِ الأطِبَّاءِ في الطِّبِّ النَّبويِّ، والفروق بينها وبين رسالتي:

أ ـ تناولَتِ الرسالة الموضوع تناولًا حديثيًا تحليليًا.

ب ـ تاريخ نشر الرسالة في سنة ٢٠٠٨م، وقد ظهرت العديدُ من الدراسات الطِّبِّيَّة منذ تاريخ النشر إلى وقتنا الحاضر؛ فعلى سبيل المثال استدلَّ الباحث بدراسة عن دورِ الحَبَّةِ السَّوداء في تقليل الالتهابات والحمَّى والأوجاع على الفئران نُشرت في مجلة (Ethnopharmacology) سنة ٢٠٠١م، وهي دراسةٌ علميَّةٌ قديمةٌ في موضوع البحث.

ج ـ لم يتناولِ الباحثُ الموضوع من ناحية عَقَدِيَّة، فهو خالٍ تمامًا عن هذه المباحث.

د ـ اعتمدَ الباحثُ على تجارب قام بها بعض الأطباء لإثبات العلاج بالحبَّةِ السوداء، وهو دليلٌ ضعيفٌ في المعايير العلميَّة.

٦ـ **تخريج ودراسة أحاديث الطِّبِّ النَّبَويِّ في الأمَّهاتِ السِّتِّ**، للباحث: زبيلة، أحمد بن محمَّد بن يحيى، رسالة ماجستير في جامعة أم القرى سنة ١٩٨٨م، إشراف: عبيدات، محمود بن نادي، وهي رسالة جمعت مرويَّات الطِّبِّ النَّبويِّ في الكتب السِّتَّة، وتختلف عن دراستي بأنها رسالةٌ حديثيَّةٌ وليست رسالة عَقَدِيَّةً، كما أنَّها تخلو من الجانب العلميِّ الدوائي.

٧ـ **الطِّبُّ والرُّقَى النَّبويَّة في الكتب التِّسعة دراسة حديثيَّة فقهيَّة**، للباحثة: الغامدي، ابتسام يحيى سعيد آل ناصر، رسالة ماجستير في جامعة القاهرة سنة ٢٠١١م، إشراف: عبدالمطلب، رفعت فوزي، وهي كسابقتها من حيث الفروق بينها وبين دراستي، ولكنَّها دراسةٌ أوسع من ناحية حديثيَّة حيث جمعت مرويَّات الطِّبِّ النَّبويِّ في الكتب التِّسعة.

*** منهج الدِّراسة:**

استخدمت في هذه الرسالة المناهج الآتية:

- **المنهج الاستقرائي**: وذلك باستقراء غير تامٍّ لما ورَدَ عن النَّبِيِّ

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في باب العلاجات الدَّوائيَّة من مظانِّها، وما ورد عليها من دراسات حديثة في علم العقاقير.

- **المنهج الوصفي**: وذلك بجمع أمثلة عن العلاجات النَّبويَّة في السُّنَّة وعرضها حسب مراد النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -بحسب الوسائل المتاحة لي-، وربطها بالدراسات الدَّوائيَّة الحديثة لعلم العقاقير.

- **المنهج المقارن**: وذلك بعقد مقارنة بين العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة وبينَ الدراسات الحديثة في علم العقاقير.

❊ خطَّة الدِّراسة:

اقتضت خطَّة البحث أن تتكوَّن من مقدِّمة، وتمهيدٍ، وثلاثة فصول، وخاتمة على النحو الآتي:

❊ **المُقَدِّمَةُ**: وفيها: مشكلة الدِّراسة، وأهمِيَّتها، وأهدافها، والدِّراسات السَّابقة، ومنهج الدِّراسة، وخطَّتها.

❊ **التَّمْهيدُ**، وفيه: التعريف بالمصطلحات الَّتي تضمَّنها العنوان.

❊ **الفَصْلُ الأَوَّلُ: العِلاجاتُ الدَّوائيَّةُ النَّبَوِيَّةُ بَيْنَ الوَحْيِ وَالتَّجْرِبَةِ.**

وفيه ثلاثة مباحث:

- **المَبْحَثُ الأَوَّلُ: مذهَبُ القائِلينَ بِأَنَّ العِلاجاتِ الدَّوائيَّةَ النَّبويَّةَ مِنْ بابِ الوَحْيِ**، وفيه مطلبان:

  ـ **المَطْلَبُ الأَوَّلُ**: بَيانُ مَذْهَبِهِمْ.

  ـ **المَطْلَبُ الثَّاني**: ذِكْرُ أَدِلَّتِهِمْ.

- **المَبْحَثُ الثَّاني: مَذْهَبُ القائلينَ بأَنَّ العِلاجاتِ الدَّوائيَّةَ النَّبويَّةَ مِنْ بابِ التَّجْرِبَةِ**، وفيه مطلبان:

  ـ **المَطْلَبُ الأَوَّلُ**: بَيانُ مَذْهَبِهِمْ.

ـ **المَطْلَبُ الثَّاني**: ذِكْرُ أَدِلَّتِهِمْ.

- **المَبْحَثُ الثَّالِثُ: المُناقَشَةُ وَالتَّرْجيحُ**، وفيه مطلبان:

ـ **المَطْلَبُ الأَوَّلُ**: مُناقَشَةٌ تَأْصيلِيَّةٌ لِلْأَدِلَّةِ وَالآراءِ.

ـ **المَطْلَبُ الثَّاني**: مُناقَشَةٌ تَفْصيلِيَّةٌ لِلْأَدِلَّةِ وَالآراءِ.

ـ **المَطْلَبُ الثَّالِثُ**: التَّرْجيحُ.

*** الفَصْلُ الثَّاني: النَّظَرِيَّاتُ العَقَدِيَّةُ وَالفَلْسَفِيَّةُ في تَفْسيرِ سَبَبِيَّةِ التَّداوي.**

وفيه ثلاثة مباحث:

- **المَبْحَثُ الأَوَّلُ: نَظَرِيَّةُ الارْتِباطِ الضَّرورِيِّ في تَفْسيرِ سَبَبِيَّةِ التَّداوي**، وفيه مطلبان:

ـ **المَطْلَبُ الأَوَّلُ**: التَّعْريفُ بِالنَّظَرِيَّةِ.

ـ **المَطْلَبُ الثَّاني**: بَيانُ أَدِلَّتِها.

- **المَبْحَثُ الثَّاني: نَظَرِيَّةُ الاقْتِرانِ العادِيِّ في تَفْسيرِ سَبَبِيَّةِ التَّداوي**، وفيه مطلبان:

ـ **المَطْلَبُ الأَوَّلُ**: التَّعريفُ بِالنَّظَرِيَّةِ.

ـ **المَطْلَبُ الثَّاني**: بَيانُ أَدِلَّتِها.

- **المَبْحَثُ الثَّالِثُ: المُناقَشَةُ وَالتَّرْجيحُ**، وفيه أربعة مطالب:

ـ **المَطْلَبُ الأَوَّلُ**: مُناقَشَةٌ تَأْصيلِيَّةٌ عامَّةٌ.

ـ **المَطْلَبُ الثَّاني**: مُناقَشَةُ أَصْحابِ نَظَرِيَّةِ الارْتِباطِ الضَّرورِيِّ.

ـ **المَطْلَبُ الثَّالِثُ**: مُناقَشَةُ أَصْحابِ نَظَرِيَّةِ الاقْتِرانِ العادِيِّ.

ـ **المَطْلَبُ الرَّابِعُ**: التَّرْجيحُ.



❊ **الفَصْلُ الثَّالِثُ: نَماذِجُ مِنَ العِلاجاتِ الدَّوائيَّةِ بَيْنَ الطِّبِّ النَّبَوِيِّ وَالدِّراساتِ الحَديثَةِ لِعِلْمِ العَقاقيرِ:**

وفيه أربعة مباحث:

- **المَبْحَثُ الأَوَّلُ: العَسَلُ**، وفيه مطلبان:

ـ **المَطْلَبُ الأَوَّلُ**: العَسَلُ في الطِّبِّ النَّبَوِيِّ.

ـ **المَطْلَبُ الثَّاني**: العَسَلُ في ضَوْءِ الدِّراساتِ الحَديثَةِ لِعْلِمِ العَقاقيرِ.

- **المَبْحَثُ الثَّاني: الحَبَّةُ السَّوْداءُ**، وفيه مطلبان:

ـ **المَطْلَبُ الأَوَّلُ**: الحَبَّةُ السَّوْداءُ في الطِّبِّ النَّبَوِيِّ.

ـ **المَطْلَبُ الثَّاني**: الحَبَّةُ السَّوْداءُ في ضَوْءِ الدِّراساتِ الحَديثَةِ لِعِلْمِ العَقاقيرِ.

- **المَبْحَثُ الثَّالِثُ: القُسْطُ الهِنْدِيُّ**، وفيه مطلبان:

ـ **المَطْلَبُ الأَوَّلُ**: القُسْطُ الهِنْدِيُّ في الطِّبِّ النَّبَوِيِّ.

ـ **المَطْلَبُ الثَّاني**: القُسْطُ الهِنْدِيُّ في ضَوْءِ الدِّراساتِ الحَديثَةِ لِعِلْمِ العَقاقيرِ.

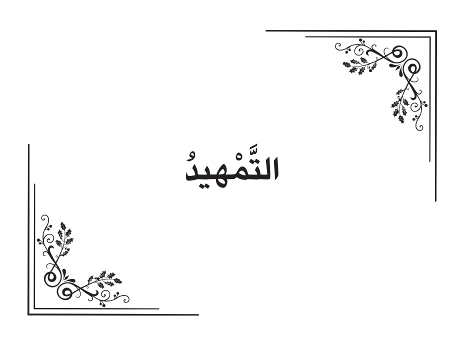
- **المَبْحَثُ الرَّابعُ: المُوازَنَةُ وَالمُقارَنَةُ بَيْنَ العِلاجاتِ الدَّوائيَّةِ النَّبَوِيَّةِ وَالدِّراساتِ الحَديثَةِ في عِلْمِ العَقاقيرِ في ضَوْءِ العَقيدَةِ الإِسْلامِيَّةِ**، وفيه ثلاثة مطالب:

ـ **المَطْلَبُ الأَوَّلُ**: العَسَلُ.

ـ **المَطْلَبُ الثَّاني**: الحَبَّةُ السَّوْداءُ.

ـ **المَطْلَبُ الثَّالِثُ**: القُسْطُ الهِنْدِيُّ.

❊ **الخاتِمَةُ، وَفيها النَّتائِجُ وَالتَّوْصِياتُ.**



التَّمْهيدُ

إِنَّ من الأهمِّيَّة بمكان قبل الشروع في تناول أيِّ دراسة وضع تعاريف توضِّحُ مقصود الباحث من مصطلحات دراسته، وذلك لأن حُسن تصوُّر المقصود من المصطلحات الواردة في الدراسة يساعد القارئَ على الإحاطة بمضمون الأطروحة؛ لذا سأسوق تعريف هذه المصطلحات حسب ورودها في عنوان الكتاب.

*** أَوَّلًا: العِلاجاتُ الدَّوائيَّةُ النَّبَوِيَّةُ:**

يتركَّبُ هذا المصطلح من ثلاثة أجزاء، وسيتمُّ التعريفُ بكلٍّ منها لُغَةً واصطلاحًا قبل الوصول إلى تعريف نهائيٍّ يوضحُ النسبة بينَ هذه الأجزاء الثلاثة.

- **أَوَّلًا: العِلاجُ:**

ـ (العِلاجُ) لُغَةً:

قال ابن فارس: «(عَلَجَ) العَيْنُ وَاللَّامُ وَالجيمُ أَصْلٌ صَحيحٌ يَدُلُّ عَلَى تَمَرُّسٍ وَمُزاوَلَةٍ، في جَفاءٍ وَغِلَظٍ... وَيَقولونَ: إِنَّهُ مِنَ المُعالَجَةِ، وَهِيَ مُزاوَلَةُ الشَّيءِ. هَذا عَنِ ابْنِ الأَعْرابِيِّ... وَالعِلاجُ: مُزاوَلَةُ الشَّيءِ وَمُعالَجَتُهُ. تَقولُ: عَالَجْتُهُ عِلاجًا وَمُعالَجَةً... وَحَكَوْا: أَرْضٌ مُعْتَلِجَةٌ، وَهِيَ الَّتي تَراكَبَ نَبْتُها وَطالَ، وَدَخَلَ بَعْضُهُ في بَعْضٍ»[1].

---

(١) ابن فارس «**معجم مقاييس اللُّغة**» (٤/ ١٢١).

وأشار الزبيدي إلى أنَّ العلاج يأتي بمعنى المزاولة والممارسة «وَفي حَديث الأَسْلَميّ: (إِنِّي صاحبُ ظَهْرٍ أُعالِجُه)[١]؛ أَي: أُمارِسُهُ وأُكَاري عَلَيْهِ. وَفي حديثٍ آخَرَ: (عالَجْتُ امرأَةً فأَصَبْتُ مِنْها)[٢]»[٣].

وجاء في «لسان العرب»: «وَعالَجَ المَريضَ مُعالجَةً وَعِلاجًا: عاناهُ. والمُعالِجُ: المُداوي سَواءٌ عالَجَ جَريحًا أَو عَليلًا أَو دابَّةً»[٤].

وأما ما جاء في المعاجم اللُّغويَّة المعاصرة، فمنه:

- «(عالج) الشَّيْءَ معالجَةً وعلاجًا: زاوَلَهُ ومارَسَهُ، وَالمَرِيضَ داواهُ»[٥].

- «عالجَ المَريضَ: داواهُ»[٦].

- «تعالَجَ بـ: أَخَذَ دواءً مُقَوِّيًا وَمُنَشِّطًا... علاج: دواء، عقّار. ويجمع على علاجات»[٧].

ويمكنني من خلال ما سبق تقسيم التعريفات اللُّغويَّة للعلاج إلى قسمين:

قسمٌ لم يدخل فيه لفظ (الدَّواء) في تعريف العلاج، كما عند ابن فارس والزبيدي.

---

(١) أخرجه بهذا اللَّفظ: أبو داود في «**سننه**» (٢/ ٣١٦)، وجاء في «**عون المعبود**» (٧/ ٢٩): «(إِنِّي صاحِبُ ظَهْرٍ)؛ أَيْ: مَرْكَبٍ. (أُعالِجُهُ)؛ أَيْ: أَسْتَعْمِلُهُ»، وصحَّحَ الحديث الألباني في «**صحيح وضعيف أبي داود**» (حديث رقم: ٢٤٠٣).

(٢) «**صحيح مسلم**» (كتاب التَّوبة، باب قوله تَعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ۚ ذَٰلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ﴾) (حديث رقم: ٢٧٦٣) (٨/ ١٠٢).

(٣) الزبيدي «**تاج العروس**» (٦/ ١٠٩).

(٤) ابن منظور «**لسان العرب**» (٢/ ٣٢٧).

(٥) «**المعجم الوسيط**» (٢/ ٦٢٠).

(٦) د.أحمد مختار «**معجم اللُّغة العربيَّة المُعاصرة**» (٢/ ١٥٣٧).

(٧) آن دوزِي، رينهارت بيتر «**تكملة المعاجم العربيَّة**» (٧/ ٢٧٩، ٢٨٠).

وقسمٌ ترادَفَ فيه لحدٍّ ما مصطلح (العلاج) و(الدَّواء)، كما هو عند ابن منظور وأغلب المعاجم الحديثة، ومنها: «المعجم الوسيط»، و«تكملة المعاجم العربيَّة» لرينهارت بيتر، و«معجم اللُّغة العربيَّة المعاصرة».

وستظهر ثمرة هذا التقسيم قريبًا عند التعريف الاصطلاحيِّ للعلاج، حيثُ يتمُّ فحصُ كلٍّ من القسمين، ومعرفة أيِّهما ألصقُ بالتَّعريف اللُّغويِّ.

والجامعُ بين هذه التعريفات بقسميها هو أن العلاج فيه مباشَرَةٌ للشيء، وملامسةٌ له، ونلحَظُ هذا في كلام ابن فارس عند قوله: «تمرس ومزاولة»، وقوله: «وَالعِلاجُ: مُزاوَلَةُ الشَّيْءِ»، «وأرض معتلجة»؛ أي: باشر النبات الأرض واختلط فيها.

وفي القول: «إنِّي صاحبُ ظَهْرٍ أُعالِجُه»؛ ففيه ملامسةٌ ومباشرةٌ للدَّابَّةِ، وكذلك الأمر في التعبير عن مباشرة المرأة، ومباشرة المعالج للمريض ومداواته.

وممَّا يقوِّي تفسيرَ العلاج بالمباشرة، أَثَرٌ نقله ابن منظور عن عائِشَةَ، رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: أَنَّ عَبْدَالرَّحْمَنِ بْنَ أَبي بَكْرٍ تُوُفِّيَ بالحُبْشِيِّ عَلَى رَأْسِ أَمْيال مِنْ مَكَّةَ، فَجاءَهُ فَنَقَلَهُ ابْنُ صَفْوانَ إِلَى مَكَّةَ، فَقالَتْ عائِشَةُ: ما آسَى عَلَى شَيْءٍ مِنْ أَمْرِهِ إِلَّا خَصْلتينِ: أَنَّهُ لَمْ يُعالجْ، وَلَمْ يُدْفَنْ حَيْثُ ماتَ[١].

ورُوِيَ الأثرُ بفتح اللَّام وكسرها، وكِلا الروايتين له وجهٌ من ناحيةٍ لُغَوِيَّةٍ:

• فعلى رواية الفتح: «أَي لَمْ يُمَرَّض، فَيَكونُ قَدْ نالَهُ مِنْ أَلَمِ المَرَضِ ما يكَفِّر ذُنوبَهُ»[٢]، وفيه معنى المباشرة، فلم يباشره طبيبٌ ليُذْهِبَ عنه أسباب المرض.

---

(١) لم أجد هذا الأثرَ في دواوينِ السُّنَّة المُسندة المشهورة، ووجدتُهُ في كتابين لابن الجوزي. انظر: ابن الجوزي «**الثَّبات عند الممات**» (١/ ٥٩)، وابن الجوزي «**غريب الحديث**» (٢/ ١٢٢).

(٢) ابن منظور «**لسان العرب**» (٢/ ٣٢٧).



• وعلى رواية الكسر يكون المعنى: لم يعالِج سكرات الموت، فعبرت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عن سهولة نزع روحه كأنَّه لم يباشِرِ الموت أصلًا، قال الأزهريُّ في «تهذيب اللغة»: «وَيكون مَعْنَاهُ أَنَّ عِلَّتَهُ لم تمتَدَّ بِهِ فيعالجَ شِدَّةَ الضَّنَى ويقاسيَ عَلَزَ[1] المَوْت»[2].

ويَلْحَظُ المُتأمِّلُ للأثَرِ السابق أنَّ كِلا المعنيين يتناوَلُ المعنى الكُلِّيَّ للعلاج وهو المباشرة.

وأنتَقِلُ الآنَ للحديث عن المعنى الاصطلاحيِّ للعلاج.

ـ (العِلاجُ) اصْطِلاحًا:

جاء في «قاموس المصطلحات الطِّبِّيَّة» تعريف العلاج أنَّهُ عبارة عن «الإجراءات المُتَّخذة للعناية بأشخاص متعرِّضين لإصابة أو مرضٍ لغايات الشفاء»[3].

وجاء في قاموس «أكسفورد» أنَّ العلاج هو «الرِّعاية أو الاهتمام الطِّبِّيُّ»[4].

وعليه، فإنَّ التعريف الاصطلاحيَّ للعلاج أشمل وأوسع من مجرَّدِ إعطاء دواء للمريض، فالرِّعاية الطِّبِّيَّة الَّتي تثمرُ أو تساعد في الشفاء من الأمراض تُعَدُّ علاجًا بالمعنى الاصطلاحيِّ، بقطع النظر إنْ كان الدَّواءُ جزءًا منها أو لا، وبالرجوع إلى المعنى اللغوي في محاولةٍ للربط بينه وبين المعنى الاصطلاحيِّ نجِدُ أنَّ التعريف اللغويَّ الَّذي لا يجعل العلاج رديفًا للدواء أدقُّ من الَّذي يجعله كذلك، وبالتالي يمكنني أن أَخْلُصَ إلى نتيجةٍ مفادُها أنَّ تعريف ابن

(١) **العَلَزُ**: شِبْهُ رِعْدة تَأْخُذُ المَرِيضَ أَو الحَرِيصَ عَلَى الشَّيْءِ كأَنَّهُ لا يستَقِرُّ فِي مَكانِهِ مِنَ الوَجَعِ. انظر: «**لسان العرب**» (٥/ ٣٨٠).

(٢) الأزهري «**تهذيب اللُّغة**» (١/ ٢٤٠).

(٣) **Dictionary of Medical Terms**, (p.426).

(٤) **Oxford English dictionary**, (p.3938).

فارس والزبيدي للعلاج لغويًّا أقربُ إلى المعنى الاصطلاحيّ من تعريف ابن منظور وأغلب المعاجم المعاصرة، مع التنبيه إلى أن المسلَكَ اللُّغويَّ الَّذي يجعل العلاج والدَّواءَ بمعنى متقاربٍ لا حرج فيه لغةً، وإنما الهدف من هذا الطَّرحِ كشف الصِّلةِ بين معنى العلاج اللُّغويِّ والاصطلاحيِّ.

- **ثانيًا: مَعْنَى (الدَّواء) لُغَةً وَاصْطِلاحًا:**

ـ (الدَّواء) لُغَةً:

جاء في «المعجم الوسيط» و«التكملة»: أنَّ «الدَّواءَ ما يُتداوَى بِهِ ويُعالَجُ، جمعُها: أدويَةٌ»[١].

وفي «معجم اللُّغة العربيَّة المعاصرة» أنَّ (العلاج) بمعنى (الدَّواء): «داوى الطَّبيبُ المريضَ: عالَجَهُ ووصف له العقاقيرَ المُشفية»[٢].

وأما ابن منظور، فنقل عن ابن السكيّت في «الصحاح»: أنَّ «الدَّواءَ ما عولِجَ بِهِ الفَرَسُ مِنْ تَضْميرٍ وَحَنْذٍ، وَما عولِجَتْ بِهِ الجارِيَةُ حتَّى تَسْمَنَ»[٣].

ونلحَظُ أنَّ هذه المعاجم لم تخرج عن اعتبار (العِلاجِ) و(الدَّواءِ) مترادفين.

وأمَّا ابن فارس، فاكتفى تحت باب (دَوَى) بقوله: «وَالدَّواءُ مَعْروفٌ»[٤]. وهو عين ما ذهب إليه ابن دريد[٥] في «جمهرة اللُّغة»، فقال: «الدَّواءُ، مَمْدودٌ: مَعْروفٌ، وَالجَمْعُ: أدويةٌ»[٦].

---

(١) «**المعجم الوسيط**» (١/ ٣٠٦). وانظر: «**تكملة المعاجم العربيَّة**» (٤/ ٤٥٦).

(٢) «**معجم اللُّغة العربيَّة المعاصرة**» (١/ ٧٩٢).

(٣) ابن منظور «**لسان العرب**» (١٤/ ٢٧٩).

(٤) ابن فارس «**معجم مقاييس اللُّغة**» (٢/ ٣٠٩).

(٥) محمَّد بن الحسن بن دريد الأزدي، من أئِمَّةِ اللُّغَةِ والأدب، توفِّيَ في سنة ٣٢١هـ. انظر: الزركلي «**الأعلام**» (٦/ ٨٠).

(٦) ابن دريد «**جمهرة اللُّغة**» (٢/ ١٠٦٢).

ـ (الدَّواءُ) اصْطِلاحًا:

يعرَّفُ الدَّواءُ اصطلاحًا أنَّه: «عبارةٌ عن مادَّةٍ كيميائيَّةٍ صناعيَّةٍ أو طبيعيَّةٍ تُستخدَمُ طبِّيًا، وتؤثِّرُعلى عمل الأعضاء والأنسجة في الجسم»(١).

وما يَهُمُّني من هذا التعريف هو كون الدَّواءِ ذا مصدرٍ طبيعيٍّ مستخلصٍ من المواد الطبيعيَّة، ومصدرٍ صناعيٍّ يتمُّ تصنيعه في المصانع. وينفعنا هذا التفريقُ عند تعريف المصطلح المركَّبِ من المصطلحات المفردة.

وجاء تعريفُ الدَّواءِ في مصدر آخر بـ «أي مادَّةٍ أو منتج يُستخدَمُ أو يَهْدفُ استخدامه إلى تعديل أو استكشاف الأجهزة الوظيفيَّةِ أو الحالة المَرَضِيَّةِ في الجسم من أجل نفعِ المُتَلقِّي»(٢).

ووجدت تعريفًا مشابِهًا لما سبق من بعض الأوجه، جاء فيه تعريف الأدوية بأنَّها «المواد الَّتي تستخدَمُ في الوقاية من الأمراض، أو تشخيصها، أو علاجها»(٣).

ومن خلال هذين التعريفين نستطيع أن نصنِّفَ بعض المواد الداخلة في النظام الغذائي كدواء، وذلك لأنَّها تقوم بتعديلات في الأجهزة الوظيفيَّة لجسم الإنسان، كما أنَّها تساعِدُ في الوقاية من الأمراض، ويظهر ذلك جليًّا عند القول (تعديل أو استكشاف الأجهزة الوظيفيَّة) في التعريف الأول، وفي قول: (الوقاية من الأمراض) في التعريف الثاني.

وعند دمج مصطلح (العلاج) مع (الدَّواء) نتوصَّل إلى:

- أنَّ كُلَّ دواءٍ علاجٌ وليسَ كُلُّ علاجٍ دواءً، فالعلاج يشملُ الدَّواءَ وغيرَهُ،

---

(١) **Dictionary of Medical Terms,** (p.116).

(٢) Tripathi . KD, **Essentials of Medical Pharmacology**, (p.4).

(٣) Katzung. Bertarm G, et al, **Basic & Clinical Pharmacology,** (p.1).

مثل الإجراءات الطِّبِّيَّة الَّتي تشمل الحجامة، والكيِّ، والصُّوَرَ الإشعاعيَّة التشخيصيَّة، وغيرها.

- أنَّ الدَّواءَ منه ما هو صناعيٌّ، ومنه ما يتمُّ استخلاصه من المصادر الطبيعيَّةِ.
- أنَّ الدَّواءَ حسب هذه التعريفات الاصطلاحيَّة يشمل كلَّ ما يقي من الأمراض، أو يشخصها، أو يعالجها، ولو كان جزءًا من النظام الغذائي للإنسان.

وسيتمُّ الآن تعريف كلمة (النَّبِيّ) لغةً واصطلاحًا، ثم دمجها مع المصطلحين السابقين؛ لمحاولة صياغة تعريفٍ شاملٍ يساعد على انتقاء النماذج العلاجيَّة الَّتي سيتمُّ طرحها في البحث، ولماذا سيتمُّ استبعاد بعضها مع كونها داخلة في الطِّبِّ النَّبويِّ إجمالًا.

- **ثالثًا: تَعريفُ (النَّبِيِّ) لُغَةً وَاصْطِلاحًا:**

ـ (النَّبِيُّ) لُغَةً:

جاء في تعريف (النّبيّ) لغةً ثلاثة معانٍ:

١ ـ مِنْ (نَبَأ) بمعنى الخبر: قال ابن فارس: «(نَبَأَ) النُّونُ وَالباءُ وَالهَمْزَةُ قِياسُهُ الإِتْيانُ مِنْ مَكانٍ إِلَى مَكانٍ... وَمِنْ هَذا القِياسِ النَّبَأُ: الخَبَرُ، لِأَنَّهُ يَأْتي مِنْ مَكانٍ إِلَى مَكانٍ»[١].

وقال ابن منظور: «نبأ: النَّبَأُ: الخَبَرُ، وَالجَمْعُ أَنْباءٌ، وإِنَّ لِفُلانٍ نَبَأً؛ أَي: خَبَرًا»[٢].

واشترط الراغب في (النبأ) ثلاثة قيود: أن يكون خبَرًا، وأن يكون عظيمًا، وأن يُفيدَ العلم أو غلبة الظَّنِّ[٣].

---

(١) ابن فارس «**مقاييس اللُّغة**» (٥/ ٣٨٥).

(٢) ابن منظور «**لسان العرب**» (١/ ١٦٢).

(٣) انظر: الراغب الأصفهاني «**المفردات في غريب القرآن**» (١/ ٧٨٩).



٢ ـ مِنَ (النَّبْوَةِ) بمعنى: المكانُ المُرْتَفِعُ: قال ابن فارس: «وَيُقالُ إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ اسْمُهُ مِنَ النَّبْوَةِ، وَهُوَ الِارْتِفاعُ»[١].

وقال ابن منظور: «ونَبَأَ نَبْأً ونُبوءًا: ارْتَفَعَ. والنَّبْأَةُ: النَّشْزُ»[٢].

٣ ـ مِنَ (النَّبِيّ)، وهُوَ الطَّريقُ الواضِحُ: قال ابن فارس: «وَيَقولونَ: النَّبِيُّ: الطَّريقُ»[٣].

وهمَزَها[٤] ابن منظور: «والنَّبيءُ: الطَّريقُ الواضِحُ»[٥].

ـ تَعْريفُ (النَّبِيِّ) اصْطِلاحًا:

نجِدُ عند النظر إلى العلاقة بين المعنى اللُّغوي والمعنى الاصطلاحي لكلمة النَّبِيِّ أنَّ المعنى الاصطلاحي مأخوذ من المعنى اللُّغوي، ومن خلال ما وقفتُ عليه من التعاريف الاصطلاحيَّة الَّتي ذكرها العلماء تحت باب النُّبوَّات، وجدت أن كلامهم في التعريف الاصطلاحيّ لا يخرج عن المعاني اللُّغويَّة.

فقد قال بالمعنى الأول طائفةٌ من العلماء[٦]، وقال بالمعنى الثاني

---

(١) ابن فارس «**مقاييس اللُّغة**» (٥/ ٣٨٥).

(٢) ابن منظور «**لسان العرب**» (١/ ١٦٤).

(٣) ابن فارس «**مقاييس اللُّغة**» (٥/ ٣٨٥).

(٤) وقع خلافٌ في أصلِ اشتقاق كلمة (النَّبِيِّ) هل هي مهموزَةٌ أم لا. انظر في ذلك على سبيل المثال: الماوردي «**أعلام النُّبوَّة**» (١/ ٥١)، وابن تيمية، أحمد «**النُّبوَّات**» (٢/ ٨٨١ و٨٨٢)، والسفاريني «**لوامع الأنوار البهيَّة**» (١/ ٤٩).

(٥) ابن منظور «**لسان العرب**» (١/ ١٦٤).

(٦) انظر: الحليمي «**المنهاج في شُعَب الإيمان**» (١/ ٢٣٩)، وابن فورك «**مجرَّد مقالات أبو الحسن الأشعري**» (ص١٨٠)، والبغدادي «**أصول الدِّين**» (ص١٧٣)، والقاضي عياض «**الشفا بتعريف حقوق المصطفى**» (١/ ٤٨٦). والطوفي «**الانتصارات الإسلاميَّة في كشف**=

طائفةٌ أخرى منهم[١]، وانفرد الإيجيُّ والجرجانِيُّ والسفارينِيُّ بذكر المعنى الثالث[٢].

وبهذا نخْلُصُ إلى أنَّ المعنى الاصطلاحيَّ يتضمَّن المعاني اللغوية جميعها، فكلمةُ (النَّبِيّ) مشتقَّةٌ من (النَّبأِ): لأنَّ النَّبِيَّ يُخبِرُ عن الله تعالى؛ ومن (النَّبْوَةِ): لأنه صاحب مكانة رفيعةٍ وعالِيَةٍ عند الله تعالى؛ ومن (الطَّريقِ الواضح): لأن الأنبياء يوصلون الخلق إلى الله تعالى بطريقٍ واضحٍ مستقيمٍ.

- **رابِعًا: تَعريفُ (العِلاجاتِ الدَّوائيَّةِ النَّبوِيَّةِ):**

وتِبْعًا لما سَبَقَ فإنَّه يمكن أن نُعَرِّف العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة أنَّها عبارة عن: كلّ ما ورد عن النَّبيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في مجال الطِّبِّ من أحاديث أوصى فيها بتناول شيءٍ من الدَّواءِ بقصد العلاجِ.

فيخرُجُ من هذا التعريف ما ورد في القرآن الكريم دونَ السُّنَّة النَّبويَّة الشَّريفة، وأمَّا العلاجات الدَّوائيَّة الَّتي لم ينفردِ القرآنُ بذكرها ووجدت في السُّنَّة، فتقعُ ضمن هذا البحث.

وخرج أيضًا ما كان من أخبار نبويَّة في غير مجال الطِّبِّ، وما كان من

= **شُبَهِ النَّصرانيَّة**» (١/ ٢٥٢)، وابن تيميَّة «**النُّبُوَّات**» (٢/ ٨٨١)، والإيجي «**المواقف**» (٣/ ٣٣٢)، وابن أبي العز «**شرح العقيدة الطحاويَّة**» (١/ ٢٥٨)، والجرجانِيُّ «**شرح المواقف**» (٨/ ٢٤١)، والقاري «**شرح الأمالي**» (ص١٨)، والسنوسي «**العقيدَةُ الوسطى وشرحها**» (ص٣٢)، والسفاريني «**لوامع الأنوار البهيَّة**» (١/ ٤٩).

(١) انظر: ابن فورك «**مجرَّد مقالات أبو الحسن الأشعري**» (ص١٨٠)، والبغدادي «**أصول الدِّين**» (ص١٧٣)، والماوردي «**أعلام النُّبُوَّة**» (١/ ٥١)، والقاضي عياض «**الشِّفا بتعريف حقوق المصطفى**» (١/ ٤٨٦)، والإيجي «**المواقف**» (٣/ ٣٣٢)، والسَّنوسي «**العقيدة الوسطى وشرحها**» (ص٣٢)، والسّفاريني «**لوامع الأنوار البهيَّة**» (١/ ٤٩).

(٢) انظر: الإيجي «**المواقف**» (٣/ ٣٣٢)، والجرجاني «**شرح المواقف**» (٨/ ٢٤١)، والسّفاريني «**لوامع الأنوار البهيَّة**» (١/ ٤٩).

العلاجات الَّتي لا تشتمل على الدَّواءِ، كالإجراءات الطِّبِّيَّة الواردة في السُّنَّة المتمثِّلة بالحجامة والكَيِّ، وما كان من طبٍّ وقائِيٍّ[١] يمنع من وقوع المرض،

---

(١) قسَّمَ الباحثون في الطِّبِّ النَّبَوِيِّ أحاديثه إلى أقسام متعدِّدة، كما فعل النسيمي في كتابه «**الطِّبّ النَّبَوِيُّ والعلمُ الحديث**» في الجزء الأول والثاني. محمود النسيمي «**الطِّبُّ النَّبَوِيُّ والعلم الحديث**»، ط٤، مؤسسة الرِّسالة - بيروت. وأحمد زبيلة «**أحاديث الطِّبِّ النَّبَوِيِّ في الكتب السِّتَّة**»، منشورات مركز أبحاث الطِّبِّ النَّبويّ - المدينة المنوَّرة، وبعد اطِّلاعي على تقسيماتهم وسَبْري للأحاديث النَّبويَّة المتعلِّقة بالطِّبِّ النَّبوِيِّ في الكتب التِّسَعة وجدتُ أنَّهُ من المناسب تقسيم الطِّبِّ النَّبَوِيِّ إلى قسمين:

١ ـ الطِّبُّ النَّبوِيُّ الوقائيُّ.

٢ ـ الطِّبُّ النَّبويُّ العلاجِيُّ.

فأمَّا الطِّبُّ النَّبوِيُّ الوقائيُّ؛ فيندرج تحته على سبيل المثال: الأحاديث الَّتي تشتملُ على النظافة الشخصيَّة، والأحاديث الَّتي تحثُّ على الاهتمام بالصِّحَّةِ النفسيَّة وأحاديث عزل المريض، والأحاديث الَّتي توصي بأكل تمرِ العجوة صباحًا، وغيرها من الأحاديث.

وأمَّا الطِّبُّ النَّبوِيُّ العلاجيُّ؛ فينقسم أيضًا إلى أقسام:

القسم الأوَّلُ: يشمل الأحاديثَ التي تضمَّنت العلاجات الرُّوحيَّة من الرُّقيَةِ، والصَّلاة، وقراءة القرآن، والدُّعاء.

القسم الثاني: يشمل الأحاديث الَّتي تضمَّنت وصايا النَّبِيِّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في تناوُلِ بعض العلاجات؛ مثل: الحبَّة السَّوداء، والعسل، والقُسْطِ الهِنْدِيِّ، وغيرها.

القسم الثالث: ويشمل الأحاديث الَّتي تضمَّنت بعض الإجراءات الطِّبِّيَّة (Medical procedure)؛ مثل: الكَيِّ، والحجامة.

وهذه التقسيمات مسألةٌ اجتهاديَّةٌ تختلفُ فيها وجهاتُ النَّظرِ، وما وصلت إليه في حدودِ اطِّلاعي هو التقسيم الَّذي ذكرتُهُ آنفًا، كما يمكن لهذه الأقسام أن تتداخلَ في بعض الحالات؛ فمثلًا: يمكنُ أنْ يتمَّ فصلُ الطِّبِّ النَّفسيِّ إلى قسمٍ خاصٍّ به، فيه جزءٌ وقائيٌّ وجزءٌ علاجيٌّ، ولعلَّهُ من الأنسب جعل أحاديث الطِّبِّ النَّفسيِّ الوقائيِّ تحت القسم الوقائيِّ، وأحاديث الطِّبِّ النَّفسيِّ العلاجيِّ تحت القسم العلاجيِّ؛ وذلك لأنَّ صحَّةَ الإنسان تقومُ على أصلٍ وقائيٍّ=

وقد أضيف قيد (بقصد العِلاج)؛ وذلك لأن الدَّواءَ يشمل ما أُخذ من أجل الوقاية من الأمراض، فإضافة هذا القيد يحصر الأمثلة الدَّوائيَّة في الأمثلة العلاجيَّة فقط دون تناول الوقائيَّة منها.

* ثانيًا: تَعْريفُ (العَقاقير) لُغَةً وَاصْطِلاحًا:

ـ (العَقاقيرُ) لُغَةً:

قال ابن فارس: «وَأَخْلاطُ الدَّواءِ يُقالُ لَها العَقاقيرُ، وَاحِدُها عَقَّارٌ»[١]، كما ورد في «معجم الصَّواب اللُّغوي»: «كلمة (عَقّار) بمعنى: (دواء)، تضبط في المعاجم بتشديد القاف، وتُجمَعُ على (عقاقير)، أمَّا (عَقَار) فهو كلُّ ملكٍ ثابتٍ؛ كالأرض والدار ويُجمَعُ على (عَقارات)»[٢].

وتعريفه: «العَقَّار والعقاقير: كلُّ نبتٍ ينبُت ممَّا فيهِ شِفاءٌ»[٣]، «وهو اسمٌ لكلِّ ما يُتداوى به من النَّباتِ والشَّجرِ»[٤]، فإذا اجتمع دواءٌ مع كونه نباتِيَّ المصدر فهو (العقَّار) لُغَةً.

= يمنعُ حدوث الأمراض، وأصلٍ علاجيٍّ يساعدُ في محاربة الأمراض بعد وقوعها، بقطع النظر عن كونها نفسيَّة أو عضويَّة، وقد يُدخل بعض الدَّارسين أحاديث الإجراءات الطِّبِّيَّة مع العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة ولكن من الأفضل فصلهما؛ لأنَّ الإجراء الطِّبِّيَّ يحتاج إلى مختصٍّ يقوم به للمريض ويحتاج أيضًا إلى بيئةٍ مناسبة تتوافر فيها شروط السَّلامة من تعقيم ومتابعة لحالة المريض الصِّحِّيَّة، بخلاف الدَّواء فإنَّ الأصل أن يتناوله المريض بمفرده.

وقد يضافُ إلى هذه الأقسام قسمٌ خاصٌّ يتناول الأحاديث الواردة في الصِّحَّةِ الجنسيَّة، وإن كنتُ أرى جعل هذه الأحاديث ضمن الطِّبِّ الوقائيِّ في قسم النَّظافة الشخصيَّة، ومهما يكن من أمرٍ فإنِّي سأقتصرُ في دراستي هذه على الطِّبِّ النَّبويِّ العِلاجِيِّ، وعلى القسم الثاني منها تحديدًا وهو الَّذي يشتملُ على الأحاديث الَّتي فيها الوصايا النَّبويَّة في الدَّواء.

(١) ابن فارس «**معجم مقاييس اللُّغة**» (٤/ ٩٣).

(٢) أحمد مختار عمر «**معجم الصَّواب اللُّغوي دليلُ المثقَّفِ العربي**» (١/ ٥٣٩).

(٣) الأزهري «**تهذيب اللُّغة**» (١/ ١٤٩). وانظر: ابن سيده «**المخصص**» (٣/ ٢٨٥).

(٤) ابن هشام «**المدخل إلى تقويم اللِّسان**» (١/ ١٨٨).

ـ تَعْرِيفُ (عِلْمِ العَقاقيرِ) اصْطِلاحًا:

ويُسمَّى في الاصطلاح الطِّبِّيِّ الحديث بـ(Pharmacognosy)، وهذا المصطلَحُ مكوَّنٌ من مقطعين في الأصل اليونانِيِّ(١):

الأوَّل: (Pharmakon)؛ بمعنى العلاج.

والثاني: (Gignosco)؛ بمعنى العلم أو المعرفة.

وعند جمعهما يكون المعنى العلم بالعلاج أو معرفته.

ولعلَّ من أجمع تعريفات علم العقاقير هو أنه عبارة عن: «دراسة علميَّة للدواء الخام طبيعيّ المصدر(٢)، من حيث المبادئ التالية: تاريخ هذا الدَّواء، وكيفية جمعه، وتحضيره، ومعايرته، واستخدامه، وزراعته، وتسويقه»(٣).

وعند الجمع بين المصطلحاتِ الواردة في البحث يتبيَّنُ أنِّي سأتكلَّمُ عن القسم العلاجيِّ في الطِّبِّ النَّبويِّ، وعن الجانب الدَّوائيِّ منه خصوصًا، ومن ثمَّ تحليل دراسات علم العقاقير الحديثة الَّتي تتناول الاستخدامات العلاجيَّة فيما يخصُّ النماذج المنتقاة من الطِّبِّ النَّبويِّ الدَّوائيِّ، ثُمَّ مقارنتها بالوصايا الدَّوائيَّة النَّبويَّة، وأخيرًا بيان الموقف العَقَدِيِّ منها، والخروج بالنتائج والتوصيات المناسبة في هذا الإطار، والتي تتعلَّقُ بدراسة إمكانيَّة إضافة نماذج طبِّيَّة في مجال علم العقاقير كدليل على نُبُوَّةِ محمَّد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، في حال تطابقت هذه

---

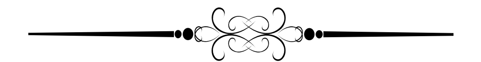
(١) Heinrich, Micheal, et al. **Fundementals of Pharmacognosy and Phytotherapy**, (p.3). Evans, William .C, **Treas and Evans Pharmacognosy**, (p.3). Shah, Biren. N, and Seth, A. K. **Textbook of Pharmacognosy and Phytochemistry**, (p.3).

(٢) سواء كان نباتيًّا، أو حيوانيًّا، أو معدنيًّا.

(٣) Alamgir, A.N.M, **Therapeutic Use of Medicinal Plants and Their Extracts**, (p.1).



الدراسات الحديثة مع الوصايا الدَّوائيَّة النَّبويَّة، وبالتالي استخدامها كوسيلةٍ دَعَوِيَّةٍ لغير المسلمين بشكلٍ عامٍّ وللمُتَخصِّصينَ في المجال الطِّبِّيِّ بشكلٍ خاصٍّ. وأمَّا في حال عدم تطابق هذه الدراسات مع الأحاديث النَّبويَّة في باب العلاج الدَّوائيِّ، فتُعْنَى هذه الدراسة ببيانِ الطريقة الصحيحة في التعامل مع هذا التعارض.






الفَصْلُ الأَوَّلُ

العِلاجاتُ الدَّوائيَّةُ النَّبَوِيَّةُ بَيْنَ الوَحْيِ وَالتَّجْرِبَةِ

وَفيهِ ثَلاثَةُ مَباحِثَ:

* المَبْحَثُ الأَوَّلُ: مذهَبُ القائِلينَ بِأَنَّ العِلاجاتِ الدَّوائيَّةَ النَّبويَّةَ مِنْ بابِ الوَحْيِ.

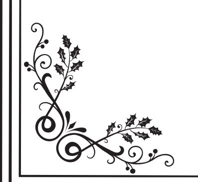
- **المَطْلَبُ الأَوَّلُ:** بَيانُ مَذْهَبِهِمْ.
- **المَطْلَبُ الثَّاني:** ذِكْرُ أَدِلَّتِهِمْ.

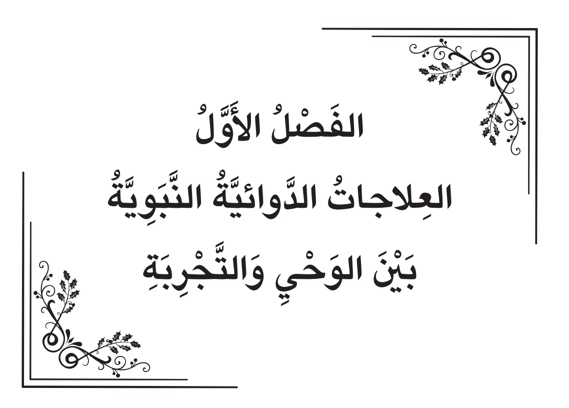
* المَبْحَثُ الثَّاني: مَذْهَبُ القائلينَ بأَنَّ العِلاجاتِ الدَّوائيَّةَ النَّبويَّةَ مِنْ بابِ التَّجْرِبَةِ.

- **المَطْلَبُ الأَوَّلُ:** بَيانُ مَذْهَبِهِمْ.
- **المَطْلَبُ الثَّاني:** ذِكْرُ أَدِلَّتِهِمْ.

* المَبْحَثُ الثَّالِثُ: المُناقَشَةُ وَالتَّرْجيحُ.

- **المَطْلَبُ الأَوَّلُ:** مُناقَشَةٌ تَأْصيلِيَّةٌ لِلْأَدِلَّةِ وَالآراءِ.
- **المَطْلَبُ الثَّاني:** مُناقَشَةٌ تَفْصيلِيَّةٌ لِلْأَدِلَّةِ وَالآراءِ.
- **المَطْلَبُ الثَّالِثُ:** التَّرْجيحُ.



الفَصْلُ الأَوَّلُ
العِلاجاتُ الدَّوائيَّةُ النَّبَوِيَّةُ بَيْنَ الوَحْيِ وَالتَّجْرِبَةِ

تعدُّ السُّنَّةُ النَّبويَّةُ الشريفةُ المصدرَ الثاني من مصادر التشريع بإجماع المسلمين[1]، والأصل في كلام النَّبيِّ صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ أنه وحيٌ من عند الله تعالى[2].

قال الغزالي: «بعض الوحي يُتْلَى فيُسمَّى (كتابًا)، وبعضُهُ لا يُتْلَى وهو (السُّنَّة)»[3].

والمسألة المطروقة في هذا الفصل تتناول كلام النَّبِيِّ صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في جانب العلاجات الدَّوائيَّة تحديدًا، وهل يُعَدُّ هذا الجانب من كلامه صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ وحيًا، أو أنَّهُ مسألةٌ دنيويةٌ مبنيَّةٌ على التجرِبَة؟

انقسم العلماء في هذه المسألة إلى فريقين، وسأقومُ في هذا الفصل ببيان أدلَّةِ كُلِّ فريقٍ، ومناقشتها، مع الترجيح في ضوء القرآن الكريم والسُّنَّة النَّبويَّة وما نُقِلَ عن العلماء بهذا الخصوص.

ولا بُدَّ، قبل الشروع في المقصود من العِلْمِ بأن الكلام في هذه المسألة متفرِّعٌ عن تقسيم السُّنَّة النَّبويَّة الشريفة إلى سُنَّة تشريعيَّةٍ وسُنَّةٍ غير تشريعيَّةٍ، ولم يكن هذا التقسيم بهذا المصطلح معهودًا طوال أربعة عشر قرنًا من التاريخ

---

(١) انظر: ابن القطان «**الإقناع في مسائل الإجماع**» (١/ ٦٥)، وابن حزم «**مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات**» (١/ ١٧٥).

(٢) انظر: الشافعي «**الرسالة**» (١/ ٧٣).

(٣) الغزالي «**المستصفى**» (١/ ١٠٣).



الإسلامي، وأوَّلُ من قال به الشيخ محمود شلتوت[١]، وقد قسَّم «كل ما ورد عن النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ودُوِّنَ في كتب الحديث من أقواله وأفعاله وتقريراته على أقسام:

• **أحدها**: ما سبيله سبيل العادة البشريَّة؛ كالأكل، والشرب، والنوم، والمشي، والتزاوُرِ، والمُصالَحَةِ بين شخصين بالطُّرُقِ العُرفيَّة، والشفاعة، والمساومة في البيع والشراء.

• **ثانيها**: ما سبيله سبيل التجارب، والعادة الشخصيَّة أو الاجتماعيَّة، كالذي ورد في شؤون الزراعة، والطِّبِّ، وطول اللِّباس، وقصره.

• **ثالثها**: ما سبيله التدبير الإنساني آخذًا من الظروف الخاصَّة؛ كتوزيع الجيوش على المواقع الحربية، وتنظيم الصفوف في الموقعة الواحدة، والكمون، والكَرِّ، والفَرِّ، واختيار أماكن النزول، وما إلى ذلك مما يعتمد على وحي الظروف، والدربة الخاصة.

وكلُّ ما نُقِلَ من هذه الأنواع الثلاثة ليس شرعًا يتعلَّقُ به طلَبُ الفِعْلِ أو التَّرْك، وإنَّما هو من الشؤون البشريَّةِ الَّتي ليس مسلك الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيها تشريعًا، ولا مصدر تشريع»[٢].

ويظهرُ جلِيًّا من خلال النَّصِّ السابق أن شلتوت ينفي صفة التشريع عن الأحاديث النَّبويَّة الواردة في الطِّبِّ، ويدرجها في القسم الثاني من تقسيماته، وبناءً على هذا سيتمُّ التعريف برأي من ذهب إلى أن قول النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الطِّبِّ إمَّا وحيٌ أو تجربة، وذكر أدلَّتهم في هذا القسم تحديدًا دون القسم

---

(١) انظر: موسى لاشين «**السُّنَّة كلُّها تشريع**» (ص٥٨)، والقرضاوي «**الجانبُ التشريعيُّ في السُّنَّة النَّبويَّة**» (ص٣٢)، ومحيي الدِّين شيرينوف «**تقسيمُ السُّنَّة إلى تشريعيَّة وغير تشريعيَّة**» (ص٥١-٥٢).

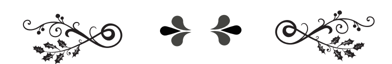
(٢) محمود شلتوت «**الإسلام عقيدة وشريعة**» (ص٤٩٩-٥٠٠).

الأوَّل والقسم الثالث؛ تجنُّبًا لكثرة التفريع فيما ليس له علاقةٌ مباشرةٌ في البحث[١].



(١) ولمن أراد الاستزادة في هذا الموضوع من جهةِ ذكرِ الأقسام وأدلَّتها ومناقشتها، يمكنه الرجوع على سبيل المثال إلى: عايض الشهراني «**التحسين والتقبيح العقليَّان وأثرهما في مسائل أصول الفقه: مع مناقشة علميَّة لأصول المدرسة العقليَّة الحديثة**» (٣/ ٨٧-٩٣) و(٣/ ١١١-١١٦)، ومحمَّد بسطامي «**مفهوم تجديد الدِّين**» (ص٢٣٦-٢٥٢)، وعبدالغني عبد الخالق «**حُجِيَّةُ السُّنَّة**»، وعبدالمنعم النمر «**السُّنَّة والتَّشريع**»، وعلي القرة داغي «**التشريع من السُّنَّة وكيفيَّة الاستنباط منها**»، وفتحي عبدالكريم «**السُّنَّة تشريعٌ لازمٌ ودائمٌ**»، والقرضاوي «**الجانب التشريعيُّ في السُّنَّة النَّبويَّة**»، وابن عاشور، وآخرون «**أبحاثٌ لعددٍ من المؤلِّفين مجموعة في كتاب السُّنَّة التشريعيَّة وغير التشريعيَّة**».

المَبْحَثُ الأَوَّلُ
مذهَبُ القائِلينَ بِأَنَّ العِلاجاتِ الدَّوائيَّةَ النَّبويَّةَ مِنْ بابِ الوَحْيِ



المَطْلَبُ الأَوَّلُ: بَيانُ مَذْهَبِهِمْ

يُدْخِلُ العلماءُ القائلونَ بهذا القول العلاجات الدَّوائيَّة وغيرها من الأحاديث المتعلِّقة بالطِّبِّ النَّبويِّ تحت عموم سُنَّة النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يدلُّ على ذلك تعامل كبار الصحابة مثل عمر بن الخطاب، وأم المؤمنين أم سلمة، وأم المؤمنين عائشة، وابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ مع النصوص النَّبويَّة في باب الطِّبِّ، وعدِّها أخبارًا مطابقة للواقع في نفس الأمر [1]، وأسبابًا مؤثِّرَةً في دفع المرض، وذكر الشافعيُّ إجماع أهل العلم على قبول خَبَرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تحت أي باب كان، سواء كان في باب الطِّبِّ أو غيره، وذكر ذلك في أكثر من موضع، منها قوله: «ولا أعلمُ من الصحابة ولا من التابعين أحدًا أُخْبِرَ عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلَّا قَبِلَ خبره وانتهى إليه، وأثبتَ ذَلِكَ سُنَّةً»[2].

وقال أيضًا: «لم أسمع أحدًا نسبَهُ الناس أو نَسَبَ نفسه إلى علمٍ يخالف في أنَّ فَرْضَ الله عَزَّ وَجَلَّ اتِّباع أمر رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، والتسليم لحُكْمِهِ بأنَّ

---

(١) «نفس الأمر: هو عبارةٌ عن العلم الذاتيِّ الحاوي لصور الأشياء كلِّها، كُلِّيَّاتها وجزئيَّاتِها، وصغيرها وكبيرها، جملةً وتفصيلًا، عينيَّة كانت أو علميَّة». الجرجاني «**التَّعريفات**» (ص٢٤٤).

(٢) نقله عنه: السُّيوطي «**مفتاح الجنَّة في الاحتجاج بالسُّنَّة**» (١/ ٣٤).



الله عَزَّوَجَلَّ لم يجعل لأحدٍ بعده إلَّا اتِّباعه، وأنه لا يلزم قولٌ بكلِّ حالٍ إلَّا بكتاب الله أو سُنَّة رسوله صَلَّاَللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، وأنَّ ما سواهما تَبَعٌ لهما، وأنَّ فرض الله تعالى علينا وعلى من بعدنا وقبلنا في قبول الخَبَرِ عن رسول الله صَلَّاَللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ واحِدٌ، لا يُخْتَلَفُ في أنَّ الفرض والواجب قبول الخبر عن رسول الله صَلَّاَللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ»[١].

وقال الشاطبيُّ: «كلُّ ما أخبَرَ به رسول الله صَلَّاَللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ من خبَرٍ فهو كما أخبر، وهو حقٌّ وصِدْقٌ، معتمدٌ عليه فيما أخبر به وعنه، سواء علينا أَنْبَنَى عليه في التكليفِ حكمٌ أم لا»[٢].

نلحظُ هنا أنَّ الشاطبيَّ عمَّم قبولَ خبرِ النَّبيِّ صَلَّاَللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ بقطعِ النظرِ عن كونه يُقصد منه التكليف أو لا يُقْصَدُ منه ذلك، وبمعنى آخر سواء كان تشريعًا أم لم يكن كذلك.

كما أدرجَ علماءُ الحديث في مصنَّفاتِهِمْ من جوامع[٣]، وسنن[٤]، ومسانيد[٥]، ومصنفات[٦] أحاديث الطِّبِّ النَّبويِّ، ولم يفرِّقوا بينها وبين أيِّ نوعٍ آخرَ من الأحاديث، وعلى رأسهم الأئمَّةُ الأربعة المتبوعون[٧].

---

(١) الشافعي «**الأم**» دار المعرفة - بيروت، ١٤١٠هـ، (٧/ ٢٨٧).

(٢) الشاطبي «**الموافقات**» (٤/ ٤٦٤).

(٣) انظر على سبيل المثال: البخاري «**صحيح البخاري**» (كتاب الطب) (٧/ ١٢٢)، والتِّرمذي، «**جامع التِّرمذي**» (أبواب الطِّبِّ عن رسول الله صَلَّاَللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ) (٣/ ٤٤٩).

(٤) انظر على سبيل المثال: أبو داود «**سنن أبي داود**» (كتاب الطِّبِّ) (٣/ ٤)، وابن ماجه، «**سنن ابن ماجه**» (أبواب الطِّبِّ) (٤/ ٤٩٧-٥٦٩).

(٥) انظر على سبيل المثال: أحمد بن حنبل «**مُسند الإمام أحمد بن حنبل**» (٢٣/ ٥٠).

(٦) انظر على سبيل المثال: ابن ابي شيبة «**المصنَّف لابن أبي شيبة**» (١٢/ ٢١-١٥٧)، والصَّنعاني «**مصنَّف عبدالرَّزاق**» (كتاب الجامع - ما وصف من الدَّواء) (١١-١٥٢).

(٧) رتَّبَ محقِّق «مسند أبي حنيفة» الأحاديث حسب الأبواب، وذكر بابًا كاملًا للطِّبِّ. =

وهذا يدلُّ دلالةً واضحةً على وجود تلازمٍ بين كون قول النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُنَّةً وبينَ كونه وحيًا من عند الله تعالى، بقطعِ النَّظرِ عن كون الحديث المذكور في باب العقيدة، أو الأحكام، أو الطِّبِّ، أو غيره، والنُّقولُ في هذا أكثر من أن تُحصَرَ؛ فعلى سبيل المثال:

١ ـ روى اللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة»: «عن حسان بن عطيَّة قال: «كانَ جبريلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ ينزلُ على النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالسُّنَّة كما ينزل القرآن عليه، يعلِّمُهُ إيَّاها كما يُعَلِّمُهُ القرآن»[1]، وجبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ لا ينزل إلَّا بالوحي.

٢ ـ وقال الشافعيُّ في «الرِّسالة»: «ما سَنَّ رسولُ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ممَّا ليس لله فيه نصُّ حكم، وقد فرض الله في كتابه طاعة رسولِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، والانتهاء إلى حكمه، فمَنْ قَبِلَ عن رسول الله فبِفَرْضِ الله قَبِلَ»[2].

٣ ـ وقال أيضًا: «لا يختلف حكمُ الله ثمَّ حكمُ رسوله، بل هو لازِمٌ بكلِّ حال»[3].

وقد يُعتَرَضُ فيما نُقِلَ عن الشافعي أنَّ مقصودَهُ في حكم رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما كان من أمور الدِّين لا الدُّنيا، وللجواب عن هذا الإشكال أورِدُ كلامًا للشافعي ينفي هذا الاعتراض قال فيه: «فلمَّا نَدَب رسول الله إلى استماع

= انظر: أبو حنيفة «**مسند الإمام أبي حنيفة رواية الحصكفي**»، مالك بن أنس «**موطأ الإمام مالك**» (كتاب العين)، وذكر تحته بعض الأحاديث في الطِّبِّ. الشافعي «**مسند الإمام الشافعي**» رتَّبَهُ على الأبواب الفقهيَّة: محمَّد عابد السندي (٢/ ١٧٦). ورتَّب الساعاتي «**مسند الإمام أحمد**» على الأبواب الفقهيَّة مع شرحه لها ذاكرًا بابًا كاملًا في الطِّبِّ. انظر: السَّاعاتي «**الفتح الرَّبَّاني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**» (١٧/ ١٥٥).

(١) اللَّالكائي «**شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة**» (١/ ٩٣).

(٢) الشافعي «**الرِّسالة**» (١/ ٢١).

(٣) المرجع السَّابق (١/ ٩٠).



مقالته وحفظِها وأدائها امرأً يؤدِّيها، والامْرُؤ واحدٌ؛ دلَّ على أنه لا يأمُرُ أنْ يُؤدَّى عنه إلَّا ما تقوم به الحُجَّةُ على من أدَّى إليه؛ لأنه إنما يُؤدَّى عنه حلال وحرام يُجتَنَب، وحدٌّ يُقام، ومالٌ يؤخذ ويعطى، ونصيحة في دينٍ ودنيا»[1]. فها هو قد جعل النصيحة أو الإرشاد الدُّنيويَّ مما يُؤَدَّى عن النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وتقوم به الحُجَّةُ، فيكون وحيًا من عند الله تعالى.

٤ ـ جاء في كتاب «السُّنَّة» للمروزي: «فشَرَعَ رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الشرائعَ، وسَنَّ السُّنَنَ بإذن ربِّه ووحيه لا من تلقاء نفسه، وشَهِدَ الله له بذلك فقال: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۝٢ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النَّجم: ٢-٤]»[2].

٥ ـ يقول ابن حزم: «الوحي ينقسِمُ من الله عَزَّوَجَلَّ إلى رسوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على قسمين:

أحدهما: وحيٌ متلوٌّ مؤلَّفٌ تأليفًا معجز النظام، وهو القرآن.

والثاني: وحيٌ مرويٌّ منقولٌ غير مؤلَّفٍ، ولا معجز النظام، ولا متلوٍّ، لكنَّهُ مقروءٌ، وهو الخبَرُ الوارِدُ عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»[3].

٦ ـ صرَّحَ ابنُ حبَّان في «صحيحه» قائلًا: «ذِكْرُ الخبَرِ المُصَرِّحِ بأنَّ سُنَنَ المصطفى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كلَّها عنِ الله لا من تلقاء نفسه»[4].

فجعل ابنُ حبَّان سُنَّة محمَّد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من قبيل الوحي، ثمَّ أكَّد ذلك بلفظ: (كلَّها) الَّتي تُفيدُ العموم؛ ليدفع أيَّ توهُّمٍ في أنَّ بعض السُّنَّةِ وحيٌ، وبعضها ليس كذلك.

---

(١) المرجع نفسه (١/ ٤٠١).

(٢) المروزي «**السُّنَّة**» (ص١٤).

(٣) ابن حزم «**الإحكام في أصول الأحكام**» (١/ ٩٧).

(٤) ابن حبان «**صحيح ابن حبَّان**» (١/ ١٨٩).

٧ ـ وروى أبو داود في «سننه» عن ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ اجتهادًا له في مسألة صداقِ المرأة المتوفَّى عنها زوجها، ثم قال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «فإنْ يكُ صوابا فمِنَ الله، وإنْ يكُنْ خطأً فمنِّي ومِنَ الشيطان، والله ورسولُهُ بريئان»[١]، علّق العظيم آبادي على لفظة: «والله ورسوله بريئان» قائلًا: «يريدُ أنَّ الله سبحانه ثمَّ رسوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يترُكا شيئًا لم يبيِّناهُ في الكتاب أو في السُّنَّة، ولم يُرْشِدا إلى صوابِ الحقِّ فيه إمَّا نصًّا أو دلالَةً، وهما بريئان من أن يُضافَ إليهما الخطأ الَّذي يؤتى المرءُ فيه من جهةِ عجزه وتقصيره»[٢].

ونلحَظُ هنا أنه نفى عن النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الخطأ، ولم يستثْنِ شيئًا لا من أمر الدِّينِ ولا من أمر الدنيا.

٨ ـ نقل ابن حجر عن ابن بطال قوله: «لا عصمة لأحدٍ إلَّا في كتاب الله، أو في سُنَّةِ رسوله، أو في إجماع العلماء»[٣].وعصمة السُّنَّةِ النَّبويَّة دليلٌ على إلهيَّةِ مصدرها.

ووجدت بعض من ينسب أصل الطِّبِّ بشكلٍ عامٍّ إلى الأنبياء، قال ابن تيميَّةَ ناقلًا هذا القول من غير جزم: «كما يقول ناس: إن أصل الطِّبِّ مأخوذٌ عن بعض الأنبياء»[٤].

وجَزَمَ به طائفةٌ؛ كالغزاليِّ الَّذي عبَّر عن ذلك بقوله: «ودليل وجودها ـأي: النُّبُوَّةـ وجود معارف في العالم لا يُتَصَوَّرُ أنْ تُنالَ بالعقْلِ؛ كعِلْمِ الطِّبِّ والنُّجوم، فإنَّ من بحث عنها عَلِمَ بالضرورة أنَّها لا تُدْرَكُ إلَّا بإلهامٍ إلهِيٍّ،

---

(١) «**سنن أبي داود**» (كتاب النكاح، باب فيمن تزوَّج ولم يسمِّ صَداقًا حتَّى مات) (حديث رقم: ٢١١٢) (٢/ ٢٠٢).

(٢) العظيم آبادي «**عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيِّم**» (٦/ ١٠٥).

(٣) ابن حجر «**فتح الباري شرح صحيح البخاري**» (١٣/ ٢٤٦).

(٤) ابن تيميَّة «**الفتاوى الكبرى**» (١/ ٦٩)، وانظر: ابن تيميَّة «**مجموع الفتاوى**» (٣٥/ ١٨١).

وتوفيقٍ من جهة الله تعالى، ولا سبيل إليها بالتَّجْرِبَة»[١]، وممَّن جزَمَ بذلِكَ أيضًا الرَّاغب الأصبهانِيُّ[٢]، وابن حزم[٣]، والطوفِيُّ[٤][٥]، وذكر ابن سينا الكمأة واستطباباتها، ثمَّ أردف قائلًا: «مَاؤُهُ كَما هُوَ[٦] يجلو العَيْنَ مرويًّا عَن النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ واعترافًا من المَسيحِ[٧]»[٨]، وكأنَّهُ بذلك يميل إلى هذا القول.

وممَّن صرَّح به أيضًا ابن أبي أصيبعة[٩]، حيث قال: «وأما نحنُ، فالأصوبُ عندنا والأولى أنْ نقولَ: إنَّ الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ خلق صناعة الطِّبِّ، وألهمها الناس، وذلك أنه لا يمكنُ في مثل هذا العِلْمِ الجليلِ أنْ يُدرِكَهُ عقلُ الإنسان»[١٠].

كما نقل ابن طولون[١١] عن الذهبيِّ قوله: «قال أبقراط وغيره: الطِّبُّ إلهامٌ من

---

(١) الغزالي «**المنقذ من الضلال**» (١/ ١٨٣-١٨٤).

(٢) انظر: الأصفهاني «**الذريعة إلى مكارم الشريعة**» (١/ ٢٧٢).

(٣) انظر: ابن حزم «**الفصل في الملل والأهواء والنِّحل**» (١/ ٦٥).

(٤) سليمان بن عبدالقوي الطوفي الصرصري، فقيه حنبلي، من العلماء، توفِّيَ ٧١٦هـ. انظر: «**الأعلام**» للزّركلي (٣/ ١٢٧).

(٥) انظر: الطوفي «**الانتصارات الإسلاميَّة في كشف شُبَهِ النَّصرانيَّة**» (١/ ٢٦٠).

(٦) أي: دون إضافة أيِّ دواءٍ آخرَ، كما يظهر من السِّياق.

(٧) وأما ما وردَ عن الكمأة من حديث رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فثابتٌ كما عند البخاري في «**صحيحه**» (كتاب تفسير القرآن، سورة البقرة، باب قوله تعالى: ﴿**وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْغَمَامَ**﴾) (حديث رقم: ٤٤٧٨) (٦/ ١٨)، وأمَّا ما نقلَهُ عن اعتراف المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ بذلك، فلم يذكر عليه دليلًا.

(٨) ابن سينا «**القانون في الطِّبِّ**» (١/ ٥٢٧).

(٩) أحمد بن القاسم ابن أبي أصيبعة: الطبيبُ المُؤَرِّخ، توفِّيَ ٦٦٨هـ. انظر: «**الأعلام**» (١/ ١٩٧).

(١٠) ابن أبي أصيبعة «**عيون الأنباء في طبقات الأطبَّاء**» (١/ ١٣).

(١١) محمَّد بن علي بن طولون الدمشقيُّ الصالحيُّ الحنفيُّ، مؤرِّخٌ عالمٌ بالتراجم والفقه، توفِّي ٩٥٣هـ. انظر: «**الأعلام**» (٦/ ٢٩١).

الله تعالى. وأبقراط رئيسُ هذه الصناعة، ومذهبه فيها هو المذهَبُ الصحيح، وتَبِعَهُ عليه جالينوس إمام هذه الصناعة، وهما مُعَظَّمانِ عند الأطباء تعظيمًا كثيرًا»[١].

ومِنَ العُلماء من خصَّ كلام النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الطِّبِّ دون سائر الأنبياء وجعلَهُ وحيًا[٢]، فقد نقلَ ذلك ابن حجر عن طائفة في تفسير حديث التداوي بالعسل، حيث قال: «طِبُّ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ متيقَّنُ البُرْءِ لصدورِهِ عن الوَحْيِ، وطِبُّ غيره أكثَرُهُ حدسٌ أو تجْرِبَةٌ»[٣].

وقال ابن أبي جمرة [٤] في معرِضِ ردِّهِ على بعض المعترضين على أحاديث الطِّبِّ النَّبويِّ: «لأنَّا إذا صدَّقنا أهل الطِّبِّ، ومدار علمهم غالبًا إنَّما هو على التَّجْرِبَة الَّتي بناؤها على ظنٍّ غالبٍ؛ فتصديقُ من لا ينْطِقُ عن الهوى أَوْلَى بالقبول من كلامهم»[٥]، وقريب منه ما ذهب إليه الحليميُّ[٦] في «المنهاج في شعب الإيمان»[٧].

وبعض هؤلاء العُلماء ممَّن كان له عناية في الطِّبِّ ومؤلَّفات خاصَّة فيه:

---

(١) ابن طولون «**المنهل الروي في الطِّبِّ النَّبويِّ**» (ص١٩).

(٢) أفرَدَ كثيرٌ من أهل العلم باب الطِّبِّ النَّبوِيِّ بمؤلَّفات خاصَّة، للوقوف على أهمِّها انظر على سبيل المثال: نورة الغملاس «**الأحاديث المُشْكِلَةُ في الطِّبِّ النَّبويِّ**» (ص٣٥-٤٠)، كما اختلفت مناهج العلماء في التصنيف في الطِّبِّ النَّبوِيِّ، انظر في ذلك: هاني الجبير «**فقهُ الطِّبِّ النَّبويِّ**» (ص٩-٢٤)، و محمَّد البار «**موسوعة الطِّبِّ النَّبويِّ**» (**المجلَّد الأوَّل**).

(٣) ابن حجر «**فتح الباري**» (١٠/ ١٧٠).

(٤) عبدالله بن سعد بن أبي جمرة الأندلسي، من العلماء بالحديث، مالكيٌّ، توفِّي ٦٩٥هـ. انظر: «**الأعلام**» (٤/ ٨٩).

(٥) ابن حجر «**فتح الباري**» (١٠/ ١٤٥).

(٦) الحسين بن الحسن بن محمَّد بن حليم البخاري الجرجاني، فقيهٌ شافعيٌّ، قاضٍ، توفِّي ٤٠٣هـ. انظر: «**الأعلام**» (٢/ ٢٣٥).

(٧) انظر: الحليمي «**المنهاج في شُعب الإيمان**» (١/ ٢٥٢).

قال ابن القيِّم: «وليس طبُّهُ ﷺ كطِبِّ الأطبَّاءِ، فإنَّ طِبَّ النَّبِيِّ ﷺ مُتيَقَّنٌ قطعيٌّ إلهيٌّ، صادرٌ عن الوحي ومشكاةِ النُّبُوَّةِ وكمال العقل، وطِبُّ غيرِهِ أكثَرُهُ حدسٌ وظنونٌ وتجارِب»[١].

وقال في موضعٍ آخر: «وهذا طِبٌّ لا يَهْتَدي إليه كبارُ الأطبَّاءِ وأئمَّتُهُم، بلْ هُوَ خارجٌ من مشكاةِ النُّبُوَّةِ، ومع هذا فالطبيبُ العالِمُ العارِفُ الموفَّقُ يخضَعُ لهذا العلاج، ويُقِرُّ لمن جاء به بأنَّه أكمل الخلق على الإطلاق، وأنَّه مؤيَّدٌ بوحيٍ إلهيٍّ خارج عن القوى البشريَّة»[٢].

وقال جمال الدِّين السُّرَّمَرِّيُّ[٣] في مقدِّمة كتابه «المخطوط»: «فعزمْتُ على جمع كتابٍ يشتملُ على هذه المهمَّات، ويحتوي على هذه الأمور النافعات... وتوجَّه لي أن أجعلَ شروبَ أشجاره مستمدَّة من حياض النُّبُوَّةِ، ومصابيحَهُ مقتبسَة من مشكاةِ الرسالة؛ إذ السكون إلى كلام المؤيَّدِ بالعِصمَةِ المُخاطَبِ بلسان الوحي أَوْلَى من السُّكون إلى كلامِ مَنِ الخطأ عليه مُسَلَّطٌ، وهو في بحر السَّهوِ والغَلَطِ مخبَّط»[٤].

وذهب إلى هذا القولِ كثيرٌ من العلماءِ المُعاصرين الباحثينَ في مجال الإعجاز العلميِّ الطِّبِّيِّ، مثل الدقر[٥]، والنسيمي[٦]، وشمسي باشا[٧]، وشرف

---

(١) ابن القيِّم «**زاد المعاد في هدي خير العباد**» (٤/ ٣٣).

(٢) المرجع نفسه (٤/ ١٠٣).

(٣) يوسف بن محمَّد جمال الدِّين السرمري، حافظ للحديث (ت٧٧٦هـ). انظر: «**الأعلام**» (٨/ ٢٥٠).

(٤) السرمري «**شفاء الآلام في طبِّ أهل الإسلام**»، مكتبة شستربيتي - إيرلندا، (رقم ٣١٥٠ م. ك) (ص٧).

(٥) انظر: محمَّد الدقر «**مستحضر الحنَّاء: مضاد للبكتيريا والفطريَّات**» (ص٢٥).

(٦) انظر: محمود النسيمي «**توافق الإسلام والطِّبّ الحديث في وباء الطاعون**» (ص٣٨).

(٧) انظر: حسان باشا «**زيت الزيتون: أسرار وإعجاز**» (ص٣٣)، وحسان باشا «**أسرار الحَبَّةِ السَّوداء تتجلَّى في الطِّبِّ الحديث**» (ص٥٢).

القضاة[١]، وغملاس[٢]، والبار في أحد قوليه[٣].

المَطْلَبُ الثَّاني: ذِكْرُ أَدِلَّتِهِمْ

استندَ القائلونَ بأنَّ الأحاديثَ النَّبويَّة الوارِدَةَ في العلاجات الدَّوائيَّة وحيٌ من الله تعالى بأدِلَّةٍ من القرآن الكريم، والسُّنَّة النَّبويَّة الشريفة، وأقوال الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ، وأفعالهم، ومن أهمِّ هذه الأدلَّة:

١ ـ القُرآنُ الكَريمُ:

● **الآية الأولى:** قولُهُ تعالى: ﴿ **وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ٤** ﴾ [النَّجم:٢،٣].

وجه الدلالة: أنَّ كلامَ النَّبِيِّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وحيٌ كلُّهُ، والطِّبُّ النَّبوِيُّ جزءٌ ممَّا تكلَّم به النَّبِيُّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيكونُ وحيًا من عند الله تعالى.

قال قتادة -أحدُ أئمَّة التفسير من التابعين- في قوله تعالى: ﴿ **وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ٤** ﴾: «يوحي الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ إلى جبرائيل، ويوحي جبريل إلى محمَّد صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»[٤]. وجاء كذلك في «تفسير التستري»[٥] عند قوله تعالى: ﴿ **وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ٣** ﴾؛ يعني: لا ينطِقُ بالباطل قطُّ. قال: «كان نطقه حجَّةً من حجج الله تعالى»[٦].

---

(١) انظر: شرف القضاة «**هل أحاديث الطِّبِّ النَّبويِّ وحيٌ؟**» (ص٢٨).

(٢) انظر: نورة غملاس «**الأحاديثُ المُشْكِلَةُ في الطِّبِّ النَّبويِّ**» (ص٤٧).

(٣) ذكر ذلك في تقديمه للباحثة نورة الغملاس في كتابها: «**الأحاديث المُشْكِلَةُ في الطِّبِّ النَّبويِّ**» (ص٨)، وخالف هذا الطرح في بحثٍ له. انظر: محمَّد البار «**نظرةٌ موضوعيَّةٌ في الطِّبِّ النَّبويِّ**» (ص٣-٤).

(٤) الطبري «**جامع البيان في تأويل القرآن**» (٢٢/ ٤٩٨).

(٥) سهل بن عبدالله التستري، أحد أئمَّة الصُّوفيَّة وعلمائهم (ت٢٨٣هـ). انظر: «**الأعلام**» (٣/ ١٤٣).

(٦) التستري «**تفسير التستري**» (١/ ١٥٦).

وقد أورد العلماءُ الَّذين أَلَّفوا في الطِّبِّ النَّبويِّ هذه الآية في مصنَّفاتهم، فعلى سبيل المثال استهلَّ كلٌّ من شمسِ الدِّين البعلي [١]، ومشحم الكبير[٢][٣] كتابيهما في الطِّبِّ النَّبويِّ بهذه الآية؛ وهذا يدلُّ دلالةً واضحةً على أنَّهما عدَّا العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة من قبيل الوحي.

قال البعلي: «فهذه أربعون بابًا في الطِّبِّ من الأحاديث الصحاح والحسان عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الَّذي أخبر الله تعالى عنه في مُحْكَمِ كتابه أنه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى»[٤].

كما استدلَّ علاء الدِّين الكحال بهذه الآية في كتابه «الأحكام النَّبويَّة في الصِّناعة الطِّبِّيَّة»[٥].

● **الآية الثانية:** قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر:٧].

ووجه الدلالة: أن ممَّا آتانا إيَّاه النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كلامه في الطِّبِّ، فهو في منزلة القرآن من حيث المصدر.

وقد أجاب النيسابوري[٦] عن اعتراض وَرَدَ عليه بهذه الآية، فقال عند قول الله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، كيف يكون في الكتاب

---

(١) انظر: البعلي «**أربعون بابًا في الطِّب**» (ص ١٧-١٨).

(٢) محمَّد بن جار الله مشحم: فقيه يماني، وولي الخطابة والقضاء، توفِّيَ ١١٨١هـ. انظر: «**الأعلام**» (ص٦-١٤).

(٣) انظر: مشحم الكبير «**المَنهلُ الرَّوِيُّ في الطِّبِّ النَّبَوِي**» (ص١٧).

(٤) البعلي «**أربعون بابًا في الطِّبِّ**» (ص١٧-١٨).

(٥) انظر: الكحَّال «**الأحكام النَّبويَّة في الصِّناعة الطِّبِّيَّة**» (١- ٢٧/ ٢٨).

(٦) الحسن بن محمَّد القمي النيسابوريّ، مفسِّرٌ، له اشتغالٌ بالحكمة والرياضيات، توفِّيَ بعد ٨٥٠هـ. انظر: «**الأعلام**» (٢/ ٢١٦).

(أي: القرآن) كل شيء مع أنه ليس فيه تَفاصيل عِلْمِ الطِّبِّ وعِلْمِ الحِسَاب، ولا تَفاصِيلُ كثيرٍ من المباحثِ والعلوم، ولا تفاصيلُ مذاهبِ النَّاسِ، ودلائلهم في علم الأصولِ والفروع؟!

فكان الجواب أن استدلَّ النيسابوري بآية: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ۚ﴾ [الحشر:٧][١]، كما ورد نحو هذا الاستدلال عند سراج الدِّين النعماني[٢][٣].

وقال بازمول: «وقد أمر الله تعالى بأخذ جميع ما جاء به النَّبِيُّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ»[٤]، ثُمَّ ذكر هذه الآية الكريمة.

ولذلك نجدُ المروزي يروي بسنده عن إِسْمَاعِيلَ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ قوله: «ينبغي لنا أن نحفظ ما جاءنا عن رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ فإن الله يقول: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ۚ﴾ [الحشر:٧]، فهو عندنا بمنزلة القرآن»[٥].

وعدَّد المروزي بعد ذلك أنواعَ السُّنَنِ عن رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ إلى أن قال: «والوجْهُ الثالث سنَّةٌ اجتمعوا على أنَّها زيادة على ما حَكَمَ الله به في كتابه، وسُنَّة هي زيادة من النَّبِيِّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ ليس لها أصلٌ في الكتاب إلَّا جملةُ الأمر بطاعةِ النَّبِيِّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ والتَّسليمِ لحُكْمِهِ وقضائِهِ والانتهاء عمَّا نهى عنه»[٦].

---

(١) انظر: النيسابوري «**غرائب القرآن ورغائب الفرقان**» (٣/ ٧٦).

(٢) عمر بن علي الحنبلي الدمشقيّ، أبو حفص، المفسِّر توفِّي بعد ٨٨٠ هـ. انظر: «**الأعلام**» (٥/ ٥٨).

(٣) انظر: سراج الدِّين النُّعماني «**اللُّباب في علوم الكتاب**» (٨/ ١٢٦).

(٤) أحمد بازمول «**حُجِّيَّة الأحاديث النَّبويَّة الواردة في الطِّبِّ والعلاج**» (ص٥).

(٥) المروزي «**السُّنَّة**» (ص٣٢).

(٦) المرجع نفسه (١/ ٣٥).

ومن سُنَّة النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما ذكره في باب الطِّبِّ.

• **الآية الثالثة:** قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [النَّحل:٤٤].

ووجه الدلالة في الآية: أنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بيَّن مُجْمَل ما جاء في القرآن الكريم.

قال الرازي: «واحتجَّ الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النَّحل:٤٤]، وهذا يدُلُّ على أنَّ كلامه بيانٌ للقرآن»[١]، ومن بيانِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آية الاستشفاء بالعسل، كما سيأتي في الأدِلَّةِ مِنَ السُّنَّة.

٢ ـ السُّنَّةُ النَّبويَّة:

• **الحَديثُ الأَوَّلُ:** رَوَى أبو داود عن عبدالله بن عمرو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قال: «كُنْتُ أَكْتُبُ كُلَّ شَيْءٍ أَسْمَعُهُ مِنْ رَسولِ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُرِيدُ حِفْظَهُ، فَنَهَتْني قُرَيْشٌ، وَقالوا: أَتَكْتُبُ كُلَّ شَيْءٍ تَسْمَعُهُ، وَرَسولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَشَرٌ يَتَكَلَّمُ في الغَضَبِ وَالرِّضا؛ فَأَمْسَكْتُ عَنِ الكِتابِ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ إِلَى رَسولِ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَوْمَأَ بِإِصْبَعِهِ إِلَى فيهِ، فَقالَ: **اكْتُبْ فَوَالَّذي نَفْسي بِيَدِهِ ما يَخْرُجُ مِنْهُ إِلَّا حَقٌّ**»[٢].

ووجه الدلالة من الحديث: أنَّ كُلَّ ما يقولُهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَقٌّ، وهذا الأمرُ عامٌّ، «وهذا العموم مكتسبٌ من جهتين:

١ ـ فِعْل الصحابي في كتابة كلِّ شيء: «كنتُ أكتُبُ كلَّ شيءٍ».

٢ ـ إقرارُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بل أمرُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالكتابة: «اكتب» أمرٌ مُطلَقٌ غير مقيَّد، ومع قوله: «ما يَخْرُجُ مِنْهُ إِلَّا حَقٌّ»»[٣].

---

(١) الرازي «**المحصول**» (٣/ ٣٤٢).

(٢) أبو داود «**سنن أبي داود**» (كتاب العلم – باب رواية حديث أهل الكتاب)، (حديث رقم: ٣٦٤٦) (٣/ ٣٥٦)، وصحَّحَهُ الألبانِيُّ في «**السِّلسلة الصَّحيحة**» (حديث رقم: ١٥٣٣).

(٣) بازمول «**حُجِّيَّة الأحاديث النَّبويَّة الواردة في الطِّبِّ والعلاج**» (ص٧).

ومِنَ الأمور الَّتي قالها النَّبِيُّ صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ كلامُهُ في الطِّبِّ، وبالتالي يكون كلامُهُ فيها وحيٌ من عند الله تعالى.

• **الحَديثُ الثَّاني**: رَوَى التِّرمذيُّ عن ابن مسعود رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ قال: «حدَّثَ رَسولُ الله صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ عَنْ ليلةِ أُسرِيَ به أنَّه لم يَمُرَّ على ملإٍ من الملائكة إلَّا أَمَروهُ أَنْ مُرْ أُمَّتَكَ بِالحِجامَةِ»[1].

وجهُ الدّلالة: أنَّ النَّبِيَّ صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ أخذ الأمْرَ بالحِجامَةِ من الملائكة، والحجامة من أبواب الطِّبِّ، والملائِكَةُ لا تتكلَّمُ بشيءٍ إلَّا بأمر الله تعالى، فدَلَّ على أنَّها وحيٌ من عنده.

وقد ذكر الكحَّال أحاديث الحجامة، وقال أنَّها تفيد الإباحة الشرعية، وأنَّها من أنفع الأدوية[2]، ثمَّ ساق هذا الحديث وقال: «وأما قوله صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «**ما مَرَرْتُ لَيْلَةَ أُسْرِيَ بي بِمَلَإٍ**»؛ يعني: بجمع من أشرف الملائكة، و(الملأ): الجمع من أشراف القوم، والأمرُ هاهنا للنَّدبِ والاستحباب لا للوجوب»[3] والإباحة والاستحباب كلُّها أحكامٌ شرعيَّةٌ مصدرُها الوحيُ.

كما أورد عبدالملك الأندلسي[4] أثرًا عن ابن سيرين في عدم تأثير الحجامةِ في أوَّل الشهر القمريِّ[5]، فقال: «ويكفيني في معرفة ذلك أنَّ رسول الله صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ

---

(١) «**جامع التِّرمذي**» (كتاب الطِّبِّ عن رسول الله صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ - باب ما جاء في الحجامة) (حديث رقم: ٢٠٥٢) (٣/ ٥٧١)، وحسَّنه الألبانِيُّ في «**سلسلة الأحاديث الصَّحيحة**» (حديث رقم: ٢٢٦٣).

(٢) انظر: الكحَّال «**الأحكام النَّبويَّة في الصِّناعة الطِّبِّيَّة**» (ص٩٩).

(٣) المرجع نفسه (ص٩٧).

(٤) عبدالملك بن حبيب القرطبي الأندلسي، عالم الأندلس وفقيهها في عصره، توفِّي ٢٣٨هـ. انظر: «**الأعلام**» (٤/ ١٥٧).

(٥) وليس مقصودي تحقيق هذه المسألة بعينها، وإنَّما النَّظر إلى كيفيَّة تعامل العلماء مع أحاديث الطِّبِّ النَّبَوِيِّ.



لم يحتجم إلَّا في نقص الهلال وقبل امتحاقه، إنَّما كان يحتجم يوم سبع عشرة وإحدى وعشرين كما أعلمتك»[١] ممَّا يؤكِّدُ أنَّهُ يحتجُّ بهذه الأحاديث، ويجعلها وحيًا، وليدلِّل على إلهيَّة مصدرها روى لفظًا لحديث احتجام النَّبِيِّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الأخدعين[٢] والكاهل ذكر فيه نزول جبريل عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بذلك[٣].

• **الحَديثُ الثَّالِثُ**: روى البُخاري عَنْ أَبي سَعيدٍ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقالَ: أَخي يَشْتَكي بَطْنَهُ. فَقالَ: «**اسْقِهِ عَسَلًا**»؛ ثُمَّ أَتَى الثَّانِيَةَ فَقالَ: «**اسْقِهِ عَسَلًا**»؛ ثُمَّ أَتاهُ، فَقالَ: فَعَلْتُ. فَقالَ: «**صَدَقَ اللهُ، وَكَذَبَ بَطْنُ أَخيكَ، اسْقِهِ عَسَلًا**»، فَسَقاهُ فَبَرَأَ[٤].

وجهُ الدّلالة: أنَّ هذا الحديثَ بيانٌ لما أجملَهُ القرآنُ في الآية: ﴿يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾ [النَّحل:٦٩]، وكلمةُ ﴿شِفَآءٌ﴾ مجملَةٌ، جاء بيانُها في حديث التَّدواي بالعسل.

قال الشافعيُّ: «وسُنَنُ رسول الله مع كتاب الله وجهان:

ـ أحدهما: نصُّ كتاب، فاتَّبعه رسول الله كما أنزل الله.

ـ والآخر: جملة، بيَّن رسول الله فيه عن الله معنى ما أراد بالجملة، وأوضح كيف فرضها عامًّا أو خاصًّا، وكيف أراد أن يأتي به العباد، وكلاهما اتَّبع فيه كتاب الله»[٥].

---

(١) عبد الملك الأندلسي «**طِبُّ العرب**» (ص٣٧).

(٢) الأخدعان: عرقان في جانبي العنق قد خفيا وبطنا. «**لسان العرب**» (٨/ ٦٦).

(٣) انظر: عبد الملك الأندلسي «**طب العرب**» (ص٣٥). والحديث رواه ابن ماجه في «**سننه**» (كتاب الطِّبِّ، باب موضع الحجامة) (حديث رقم: ٣٥٩٢) (٤/ ٥٢٧)، وضعَّفَهُ الألبانِيُّ «**صحيح وضعيف سنن ابن ماجه**» (٧/ ٤٨٢).

(٤) البخاري «**صحيح البخاري**» (كتاب الطِّبِّ، باب الدَّواء بالعسل وقول الله تعالى: ﴿فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾) (حديث رقم: ٥٦٨٤) (٧/ ١٢٣).

(٥) الشافعي «**الرِّسالة**» (١/ ٩٠).

ونلحظُ هنا أنَّ الشَّافعيَّ جعلَ اتِّباعَ سُنَّة النَّبِيِّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في القسم الآخر (الجملة)؛ أي: المجمل، اتِّباعًا لله تعالى، فيكون وحيًا.

لذلك بوَّبَ ضياءُ الدِّين المَقدِسِي[1] في كتابه «الأمراض والكفارات والطِّبُّ والرقيات» بابًا قال فيه: «ما ذكر في العسل... قال الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾»[2]، ثمَّ ساقَ هذا الحديثَ، كما فعل الأمر ذاته غيره ممن ألَّف في الطِّبِّ النَّبويِّ كابن القيم[3]، وابن مفلح[4].

• **الحَديثُ الرَّابعُ**: ما رواهُ البُخارِيُّ عن أبي هُرَيْرَةَ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ سَمِعَ رَسولَ اللهِ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقولُ: «**في الحَبَّةِ السَّوْداءِ شِفاءٌ مِنْ كُلِّ داءٍ إِلَّا السَّامَ**»[5].

تؤكِّدُ دلالاتُ ألفاظِ الحديث على وُجوبِ اعْتِقادِ صحَّةِ خَبَرِهِ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَظهَرُ ذلك في النِّقاط الآتية:

١ ـ جاء في لفظة عند مسلم في «صحيحه»: «**إِنَّ في الحَبَّةِ السَّوْداءِ...**»[6]، و(إنَّ) للتوكيدِ.

٢ ـ وفي لفظةٍ أُخرى عنده أيضًا: «ما مِنْ داءٍ إِلَّا في الحَبَّةِ السَّوْداءِ مِنْهُ شِفاءٌ، إِلَّا السَّامَ»، والاستثناء بعد النفي من أقوى ألفاظ الحصر والقصر.

٣ ـ وفي قوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «كُلُّ داءٍ» دلالة على العموم[7].

---

(١) محمَّد بن عبدالواحد المقدسي الأصل، عالمٌ بالحديث، مؤرِّخٌ. من أهل دمشق، توفِّيَ ٦٤٣هـ. انظر: «**الأعلام**» (٦/ ٢٥٥).

(٢) ضياء الدِّين المقدسي «**الأمراض والكفَّارات والطِّبّ والرّقيات**» (ص٨١).

(٣) انظر: ابن القيِّم «**زاد المعاد**» (٤/ ٣٤).

(٤) انظر: ابن مفلح «**خمسون فصلًا في التَّداوي والعلاج والطِّبِّ النَّبوي**» (ص١٨٧).

(٥) البخاري «**صحيح البخاري**» (كتاب الطِّبِّ، باب الحبَّة السَّوداء) (حديث رقم: ٥٦٨٨) (٧/ ١٢٤).

(٦) مسلم «**صحيح مسلم**» (كتاب السَّلام، باب التداوي بالحبَّة السَّوداء) (حديث رقم: ٢٢١٥) (٧/ ٢٥).

(٧) وسيأتي كلامٌ مفصَّلٌ عن الحبَّة السَّوداء في الفصل الثالث.

قال ابن أبي جمرة في تأكيد الاحتجاج بالحديث وتقديمه على آراء من شكَّكَ فيه من أطبَّاء عصره: «لأنَّا إذا صدقنا أهل الطِّبِّ ومدار علمهم غالبًا إنَّما هو على التجربة الَّتي بناؤها على ظنٍّ غالبٍ، فتصديقُ من لا ينطِقُ عن الهوى أولى بالقبول من كلامهم»(١).

كما أورد كثيرٌ ممَّن أَلَّفَ في الطِّبِّ النَّبَوِيِّ الحديث في سياق الاحتجاج، كأبي نعيم الأصبهاني(٢)، وابن طولون(٣)، ومشحم الكبير(٤)، وغيرهم(٥).

الحَديثُ الخامِسُ: ما رواه مسلم عَنْ جابِرِ بْنِ عَبْدِاللهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قالَ: سَمِعْتُ رَسولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقولُ: «**غَطُّوا الإِناءَ، وَأَوْكوا**(٦) **السِّقاءَ، فَإِنَّ في السَّنَةِ لَيْلَةً يَنْزِلُ فِيهَا وَباءٌ، لا يَمُرُّ بِإِناءٍ لَيْسَ عَلَيْهِ غِطاءٌ، أَوْ سِقاءٍ لَيْسَ عَلَيْهِ وِكاءٌ، إِلَّا نَزَلَ فيهِ مِنْ ذَلِكَ الوَباءِ**»(٧).

ووجه الدّلالة في هذا الحديث: الإخبار عن أمور غيبيَّة، لا يمكن معرفتها عن طريق التجربة.

قال عبداللطيف البغدادي: «وكذا يُجْتَنَبُ الطعامُ المكشوف، فإنَّ في السَّنَة

---

(١) انظر: ابن حجر «**فتح الباري**» (١٠/ ١٤٥).

(٢) انظر: أبو نعيم الأصبهاني «**الطِّبُّ النَّبَوِيُّ**» (٢/ ٥٨٨).

(٣) انظر: ابن طولون «**المنهل الرَّوي في الطِّبِّ النَّبَوِيّ**» (ص١٧٠).

(٤) انظر: مشحم الكبير «**المنهل الرَّوي في الطِّبِّ النَّبوي**» (ص٢٠٢).

(٥) انظر على سبيل المثال: المقدسي «**الأمراض والكفارات والطِّبّ والرّقيات**» (ص٨٧)، وعبداللطيف البغدادي «**الأربعون الطِّبِّيَّة المستخرجة من سنن ابن ماجه وشرحها**» (ص١٠٨)، والبعلي «**أربعون بابًا في الطِّبِّ**» (ص ٣٨).

(٦) أَي شدُّوها بالوكاء وَهُوَ الخَيط. انظر: العيني، بدر الدِّين محمود بن أحمد «**عمدة القاري شرح صحيح البخاري**» (١٥/ ١٩٦).

(٧) «**صحيح مسلم**» (كتاب الأشربة، باب الأمر بتغطية الإناء وإيكاء السقاء» (حديث رقم: ٢٠١٤) (٦/ ١٠٧).

ليلة ينزل فيها من السماء وباء لا يصادف إناءً مكشوفًا إلَّا وقع فيه من ذلك الوباء، فكان نهيُهُ ما قالته الأطباء، وزيادة خبر السماء»[١].

وقال ابن القيِّم عن هذا الحديث: «وهذا مما لا تناله علوم الأطبَّاء ومعارفهم»[٢].

كما علَّق القُرطبِيُّ على الحديث بقوله: «جميع أوامر هذا الباب من باب الإرشاد إلى المصلحة الدنيويَّة»[٣]، ولم يجعل الإرشاد إلى الأمر الدُّنيويِّ من الأمورِ الخارجَةِ عن الوحي.

الحَديثُ السَّادِسُ: ما رواه البخارِيُّ عَنْ أَبي سَعيدٍ الخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّهُ سَمِعَ رَسولَ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقولُ: «**الرُّؤْيا الصَّالِحَةُ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعينَ جُزْءًا مِنَ النُّبُوَّةِ**»[٤].

ووجه الدّلالة في الحديث: أنَّ للنُّبُوَّةِ أجزاء؛ أي أصولًا جاءت بها، ذكر الحليمي من هذه الأصول ما جاء عن النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في باب الطِّبِّ[٥].

قال ابن حجر: «وقد قصد الحليمي في هذا الموضع بيان كون الرؤيا الصالحة جزءًا من ستَّةٍ وأربعينَ جزءًا مِنَ النُّبُوَّة فذكر وجوهًا من الخصائص العلميَّة للأنبياء تكلَّفَ في بعضها[٦] حتَّى أنهاها إلى العدد المذكور»[٧].

---

(١) البغدادي «**الأربعون الطِّبِّيَّة المستخرجة من سنن ابن ماجه وشرحها**» (ص١٣).

(٢) ابن القيِّم «**زاد المعاد**» (٤/ ٢١٣).

(٣) القرطبي «**المُفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**» (٥/ ٢٨٠).

(٤) البخاري «**صحيح البخاري**» (كتاب التَّعبير - باب الرُّؤيا الصَّالحة جزءٌ من ستَّةٍ وأربعينَ جزءًا من النُّبُوَّة) (حديث رقم: ٦٩٨٩).

(٥) انظر: الحليمي «**المنهاج في شعب الإيمان**» (١/ ٢٥٢).

(٦) وهل تكلَّفَ حين ذكر الطِّبَّ؟ سيأتي الجواب في ص ١٠٠.

(٧) ابن حجر «**فتح الباري**» (١٢/ ٣٦٦).

ثُمَّ نقلَ عن الحليميِّ تَعداد هذه الأصول إلى أن وصل إلى «التاسعة والثلاثون الهداية إلى مصالح البدن بأنواع الطِّبِّ»(١).

٣ ـ أَقوالُ الصَّحابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَأَفْعالُهُمْ:

جاءَتْ هذهِ الأقوالُ والأفعالُ امتثالًا صريحًا لما نَطَقَ به النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في باب الطِّبِّ، منها:

١ ـ ما أخرجه البخاريُّ عَنْ عائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَنَّها كانَتْ تَأْمُرُ بِالتَّلْبينَةِ وَتَقولُ: «هُوَ البَغيضُ(٢) النَّافِعُ»(٣)، فجعلتها دواءً من خلالِ تصديقِها لخبر النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

٢ ـ ما أخرجه البخاريُّ عَنْ أسماء بنت أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّها كانَتْ إِذا أُتِيَتْ بِالمَرْأَةِ قَدْ حُمَّتْ تَدْعو لَها، أَخَذَتِ الماءَ، فَصَبَّتْهُ بَيْنَها وَبَيْنَ جَيْبِها، قالَتْ: «وَكانَ رَسولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْمُرُنا أَنْ نَبْرُدَها بِالماءِ»(٤).

ومثلها كانَ يفعلُ حَبْرُ الأُمَّةِ ابن عبَّاس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فقد «كانَ إِذا حُمَّ بَلَّ ثَوْبَهُ، ثُمَّ لَبِسَهُ، ثُمَّ قالَ: إِنَّها مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ فَأَبْرِدوها بِالماءِ»(٥).

٣ ـ ما أخرجه البخاري عن خالد بن سعيد قال: «خَرَجْنا وَمَعَنا غالِبُ بْنُ أَبْجَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَمَرِضَ في الطَّريقِ، فَقَدِمْنا المَدينَةَ وَهُوَ مَريضٌ، فَعادَهُ ابْنُ أَبي عَتيقٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَقالَ لَنا: عَلَيْكُمْ بِهَذِهِ الحَبَّةِ السَّوْداءِ فَخُذوا مِنْها خَمْسًا أَوْ

---

(١) المرجع نفسه (١٢/ ٣٦٧).

(٢) أي أنَّ المريض يكرهُهُ كما يكره سائر الأدوية. انظر: «**فتح الباري**» (١/ ٨٩).

(٣) البخاري «**صحيح البخاري**» (كتاب الطِّبِّ - باب التَّلبينَةِ للمريض) (حديث رقم: ٥٦٩٠) (٧/ ١٢٤).

(٤) المرجع نفسه (كتاب الطِّبِّ - باب الحمَّى من فيح جهنم) (حديث رقم: ٥٧٢٤) (٧/ ١٢٩).

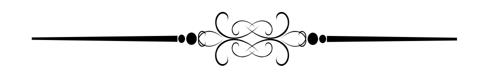
(٥) ابن أبي شيبة «**الكتاب المُصَنَّف في الأحاديث والآثار**» (٥/ ٥٨).



سَبْعًا فَاسْحَقوها، ثُمَّ اقْطُروها في أَنْفِهِ بِقَطَراتِ زَيْتٍ في هَذا الجانِبِ وَفي هَذا الجانِبِ؛ فَإِنَّ عائِشَةَ حَدَّثَتْني أَنَّها سَمِعَتِ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقولُ: **إِنَّ هَذِهِ الحَبَّةَ السَّوْداءَ شِفاءٌ مِنْ كُلِّ داءٍ إِلَّا مِنَ السَّامِ**. قُلْتُ: وَما السَّامُ؟ قالَ: **المَوْتُ**»[1].

٤ ـ ما أخرجه البخاريُّ عَنْ عَبْدِاللهِ بْنِ عامِرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ خَرَجَ إِلَى الشَّامِ، فَلَمَّا كانَ بِسَرْغَ[2] بَلَغَهُ أَنَّ الوَباءَ قَدْ وَقَعَ بِالشَّامِ فَأَخْبَرَهُ عَبْدُالرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسولَ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قالَ: «**إِذا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ فَلا تَقْدَموا عَلَيْهِ، وَإِذا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِها، فَلا تَخْرُجوا فِرارًا مِنْهُ**»[3].

فما كان من عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِلَّا أَنْ رجعَ إلى المدينة النَّبويَّة التزامًا منه بخبر رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ممَّا يدلُّ على أَنَّهُ تعامل معه على أنَّه وحيٌ من عند الله تعالى.



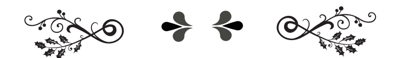
---

(١) البخاري «**صحيح البخاري**» (كتاب الطِّبِّ - باب الحبَّة السَّوداء) (حديث رقم: ٥٦٨٧).

(٢) وَهِيَ قَرْيَةٌ في طَرَفِ الشَّامِ مِمَّا يَلي الحِجازَ. انظر: النووي «**المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجَّاج**» (١٤/ ٢٠٨).

(٣) البخاري «**صحيح البخاري**» (كتاب الطِّبِّ - باب ما يذكر في الطاعون) (حديث رقم: ٥٧٢٩) (٧/ ١٣٠).

المَبْحَثُ الثَّاني
مَذْهَبُ القائلينَ بأَنَّ العِلاجاتِ الدَّوائيَّةَ النَّبويَّةَ مِنْ بابِ التَّجْرِبَةِ



المَطْلَبُ الأَوَّلُ: بَيانُ مَذْهَبِهِمْ

سبقتِ الإشارَةُ إلى أنَّ الكلامَ عنِ العلاجاتِ الدَّوائيَّة النَّبويَّة وكونها من قبيل الوحي أو التجربة فرعٌ عن تقسيم السُّنَّةِ النَّبويَّة إلى سُنَّةٍ تشريعيَّةٍ، وسُنَّةٍ غير تشريعيَّة[1].

ويَذْكُرُ المؤيِّدونَ لتقسيم السُّنَّة النَّبويَّة إلى تشريعيَّة وغير تشريعيَّة تأصيلَ هذا التقسيم عن طائفةٍ من العلماء، كابن قتيبة[2]، والقرافي[3]، وابن القيِّم[4]، وطاهر بن عاشور[5]، ومحمد رشيد رضا[6]، ثُمَّ يُلْحِقُ هؤلاءِ المؤيِّدون لهذا التقسيم أحاديثَ الطِّبِّ النَّبوِيِّ بقسم السُّنَّة غير التشريعيَّة بجامع أنَّ الأمور الطِّبِّيَّة مسائل دنيويَّة كغيرها من الأمور غير التشريعيَّة[7].

---

(١) انظر: ص٣٩-٤٠.

(٢) انظر: ابن قتيبة «**تأويل مختلف الحديث**» (١/ ٢٨٣).

(٣) انظر: القرافي «**أنوار البروق في أنواء الفروق**» عالم الكتب (١/ ٢٠٦).

(٤) انظر: ابن القيِّم «**زاد المعاد**» (٣/ ٤٨٠-٤٨١).

(٥) انظر: ابن عاشور «**مقاصد الشَّريعة الإسلاميَّة**» (٣/ ٨٧).

(٦) انظر: محمَّد رشيد رضا، وآخرون (**مجلَّة المنار**) (٩/ ٨٥٦).

(٧) كما فعل علي خفيف على سبيل المثال في بحثه، انظر: «**السُّنَّة التَّشريعيَّة**» (ص١٢٦-١٢٧).

قال القرضاوي: «فما كان من هذا القبيل ممَّا يرجع إلى الخِبْرة العادِيَّةِ من أمر الدنيا من زراعة، وطبٍّ، ونحوها من النواحي الفنية، فليس من السُّنَّة التشريعيَّة الَّتي يجب اتِّباعها»[١].

ويقول محمَّد الأشقر بعد أن قسَّمَ أحاديث الطِّبِّ النَّبوِيِّ إلى نوعين: «النوع الثاني: وهو ما لا حُجَّة فيه من أحاديث الطِّبِّ، وهو سائر الأحاديث النَّبويَّة الواردة في الطِّبِّ والعلاج، وليس فيها ما يشعر أنَّها من قبل الله تعالى، أو أنَّها من قبيل الشرع»[٢]، ثُمَّ ذكرَ مجموعَةً من الأحاديثِ في باب الطِّبِّ النَّبويِّ.

وقال هاني جبير: «وهل أفعال النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ المجَرَّدَةُ عن الأقوال، والَّتي تنقلُ في الطِّبِّ النَّبويِّ من هذا القبيل[٣]؟ لكونِها أفعالًا اقتَضَتْها الطبيعة أو العادة، هذا هو الظاهر»[٤].

وبالرُّجوعِ إلى العلماء الَّذين نسب إليهم أصحاب هذا التقسيم القول به[٥] -كابن قتيبة، والقرافي، وابن القيم، وغيرهم- لم أجد لهم تصريحًا بأنَّ الأحاديث النَّبويَّة في الطِّبِّ من قبيل التجربة أو أنَّها سُنَّةٌ غيرُ تشريعيَّة[٦]، بل وجدتُ في كلامِ هؤلاء العلماء المؤصِّلين لهذه القضيَّة -كما ينسبُهُ إليهم المعاصرون- ما يدلُّ دلالةً واضحةً على أنَّ أحاديث الطِّبِّ النَّبويِّ عندهم خارجةٌ من مشكاةِ الوحي، ممَّا يُشعِرُ بوجود تناقضٍ أو إشكالٍ لا بُدَّ من تحريره، وأترك تفصيل الكلام في ذلك إلى مبحث المناقشة والترجيح.

---

(١) القرضاوي «**الجانب التَّشريعي في السُّنَّة النَّبويَّة**» (ص٢٨).

(٢) محمَّد الأشقر «**مدى الاحتجاج بالأحاديث النَّبويَّة في الشُّؤون الطِّبِّيَّة العلاجيَّة**» (ص٧١).

(٣) أي أنَّها ليست تشريعيَّة.

(٤) هاني الجبير «**فقه الطِّبِّ النَّبَوِيِّ**» (ص٣١).

(٥) كما نسب ذلك إليهم العوَّا والقرضاوي على سبيل المثال.

(٦) سوى جوابٍ لسؤالٍ وُجِّهَ لرشيد رضا في (**مجلة المنار**) يأتينا عند ذكر رأيه.

إضافة إلى تأكيدِ المخالفين لتقسيم السُنَّةِ النَّبويَّة إلى تشريعيَّةٍ وغير تشريعيَّةٍ أنَّ هذا المصطلح حادِثٌ، وأنَّه لم يوجد قبل شلتوت، يقول في ذلك موسى لاشين: «ولم نَسْمَعْ ولم نَعْلَمْ أَنَّ واحِدًا من علماء المسلمين قَسَّمَ السُّنَّةَ -أي: الحديث- إلى تشريعٍ وإلى غير تشريعٍ، حتَّى كان النِّصفُ الثاني من القرن الخامس عشر الهجري[1]، فكان أوَّل من قَسَّمَ السُّنَّةَ إلى تشريعٍ وإلى غير تشريعٍ فضيلة المرحوم الشيخ محمود شلتوت في كتابه: «الإسلام عقيدة وشريعة» »[2].

يقولُ القرضاويُّ -وهُوَ مِنَ المُؤيِّدين لهذا التقسيم-: «وعن الشيخ شلتوت أخذ الكثير من المعاصرين فيما كتبوه عن السُّنَّة وتقسيمها إلى تشريعيَّة وغير تشريعيَّة»[3].

ومن جُملَةِ المعاصرين الَّذين تناولوا هذا الموضوع محمَّد الأشقر، فبحث الأحاديث النَّبويَّة في الشؤون الطِّبِّيَّة بشيءٍ من التفصيل[4]، **حيث قسَّم الأحاديث النَّبويَّة في الشُّؤون الطِّبِّيَّة إلى قسمين:**

«**أوَّلُهُما:** ما يُعتبَرُ شرعًا يُتَّبَعُ، ويُعْمَلُ بِهِ، كسائِرِ الأحاديثِ الواردة عنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في شؤونِ الاعتقاداتِ، والعباداتِ، والمعاملاتِ، والأحكامِ المختلفة التكليفيَّةِ والوضعيَّةِ.

والثاني: ما لا يُعتَبَرُ شرعًا، ولا يَلْزَمُ العملُ به، وسبيله سبيلُ الشُّؤونِ الدُّنيويَّةِ

---

(١) هكذا وردت والصَّواب: الرابع عشر.

(٢) موسى لاشين «**السُّنَّةُ كلُّها تشريع**» (ص٥٨).

(٣) القرضاوي «**الجانب التَّشريعيُّ في السُّنَّة النَّبويَّة**» (ص٣٢).

(٤) ولم يبحث هذه المسألة من المعاصرين غيره، وكلُّ من بحثها فَعَنْهُ نقَلَ. انظر على سبيل المثال: نورة الغملاس «**الأحاديثُ المُشْكِلَة في الطِّبِّ النَّبَوِيّ**» (ص٤٢-٤٥)، وهاني الجبير «**فِقْهُ الطِّبِّ النَّبويِّ**» (ص٣٨-٣٩)، ومحمد البار «**نظرة موضوعيَّة في الطِّبِّ النَّبويّ**» (ص٤).

الَّتي تقدَّمَ بيانُها، يُعْتَبَرُ قولُ النَّبيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيها كقول سائرِ الناسِ»[١].

وذكر في موضع آخر مؤصِّلًا لهذا التقسيم بعد أن ذكر مذهب القائلين بأن العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة من قبيل الوحي:

«المذهبُ الثاني: أنَّه لا يجب أن يكون اعتقادُهُ في أمور الدُّنيا مطابقًا للواقع، بل قد يقع الخطأ في ذلك الاعتقاد قليلًا أو كثيرًا، بل قد يصيب غيره حيث يخطئ هو صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»[٢].

وأهمُّ من ذكر عنهم الأشقر هذا الرأي[٣] القاضي عبدالجبَّار، والقاضي عياض، وابن خلدون، وولي الله الدهلوي.

أما القاضي عبدالجبَّار فقد وضع شروطًا للتأسِّي بأفعال النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ منها: «أنْ تكون ممَّا له مدخلٌ في الشَّرع، ولا تكون مما يفعل للمنافع والمضارِّ»[٤].

ووجه الدلالة من كلام القاضي كما يُفهَمُ من سياق كلام الأشقر: أنَّ باب الطِّبِّ ليس من الشَّرع؛ لأنَّه يتعلَّق بصحَّةِ الأبدان وهو أمرٌ دنيويٌّ، كما أنَّ الطِّبَّ ممَّا يفعل للمنافع والمضارِّ، وعليه فلا يكون محلًّا للتأسِّي.

وأما القاضي عياض فقال: «فأمَّا أحواله في أمور الدنيا فنحنُ نسبُرُها على أسلوبها المُتقَدِّمِ بالعقد والقول والفعل.

أمَّا العقد[٥] منها: فقد يعتقدُ في أمور الدُّنيا الشيء على وجهٍ ويظهر خلافه،

---

(١) الأشقر «**مدى الاحتجاج بالأحاديث النَّبويَّة في الشُّؤون الطِّبِّيَّة العلاجيَّة**» (ص٤١-٤٢).

(٢) المرجع نفسه (ص١٢).

(٣) وهو أنَّ الأحاديث النَّبويَّة في الشُّؤون الطِّبِّيَّة من قبيل التَّجرِبَة. انظر: المرجع نفسه (ص١٣-١٤).

(٤) القاضي عبدالجبَّار «**المغني في أبواب التَّوحيد والعدل**» (٧/ ٢٥٦).

(٥) أي: ما يعتقده صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

أو يكون منهُ على شكٍّ أو ظنٍّ، بخلاف أمور الشرع»[١]، وباب الطِّبِّ من الأمورِ الدُّنيويَّة فلا يكون شرعًا.

وأمَّا ابن خلدون فقد ذكر في معرض كلامه عن طبِّ العرب: «والطِّبُّ المنقولُ في الشَّرعيَّات من هذا القبيل[٢]، وليس من الوحي في شيء وإنَّما هو أمرٌ كان عاديًّا للعرب. ووقع في ذكر أحوال النَّبيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من نوع ذكر أحواله الَّتي هي عادةٌ وجبلَّةٌ لا من جهة أنَّ ذلك مشروعٌ على ذلك النَّحو من العمل، فإنَّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إنَّما بُعِثَ ليُعَلِّمنا الشَّرائع ولم يُبْعَثْ لتعريف الطِّبِّ ولا غيره من العادِيَّات...؛ فلا ينبغي أنْ يُحْمَلَ شيءٌ من الطِّبِّ الَّذي وقع في الأحاديث الصَّحيحة المنقولة على أنَّهُ مشروعٌ، فليس هناك ما يدلُّ عليه. اللَّهُمَّ إلَّا إذا استُعْمِلَ على جهة التَّبَرُّكِ وصدق العقد الإيمانِيِّ فيكون له أثرٌ عظيمٌ في النَّفع. وليس ذلك في الطِّبِّ المزاجيِّ»[٣].

وذكر ما يشبه هذا وليّ الله الدهلوي حين قسّم علوم النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى علومٍ إلهيَّةٍ لتبليغ الرِّسالة وعلومٍ دنيويَّةٍ حيثُ قال: «وَثانيهُما ما لَيْسَ منْ بابِ تَبْليغِ الرِّسالَةِ، وَفيهِ قَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**إِنَّما أَنا بَشَرٌ إِذا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دينِكُمْ فَخُذوا بِهِ، وَإِذا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيي، فَإِنَّما أَنا بَشَرٌ**»، وَقولُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في قصَّة تأبير النَّخْلِ: «فَإِنِّي إِنَّما ظَنَنْتُ ظَنًّا، وَلا تُؤاخِذوني بِالظَّنِّ، وَلَكِنْ إِذا حَدَّثْتُكُمْ عَنِ اللهِ شَيْئًا، فَخُذوا بِهِ، فَإِنِّي لَمْ أَكْذِبْ عَلَى اللهِ»؛ فَمِنْهُ الطِّبُّ»[٤].

---

(١) القاضي عياض «**الشِّفا بتعريف حقوق المصطفى**» (٢/ ٤١٦).

(٢) أي من طبِّ العرب المبني على التَّجربَة.

(٣) ابن خلدون «**ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشَّأن الأكبر**» (١/ ٦٥١).

(٤) وليُّ الله الدّهلوي «**حجَّة الله البالغة**» (١/ ٢٢٣).

المَطْلَبُ الثَّاني: ذِكْرُ أَدِلَّتِهِمْ

اعتمدَ المُستندونَ إلى تقسيم السُّنَّةِ النَّبويَّة إلى سُنَّةٍ تشريعيَّةٍ وسُنَّةٍ غير تشريعيَّةٍ، وعدِّ أحاديث الطِّبِّ النَّبويِّ في القسم غير التشريعيِّ منها على أدلَّةٍ منَ القرآنِ الكريم، والسُّنَّةِ النَّبويَّة الشريفة، وأقوال الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ، **ومِن هذه الأدِلَّة:**

١ ـ القُرْآنُ الكَريمُ:

• **الآيَةُ الأولَى:** قولُهُ تعالَى: ﴿قُلۡ سُبۡحَانَ رَبِّي هَلۡ كُنتُ إِلَّا بَشَرٗا رَّسُولٗا ٩٣﴾ [الإسراء:٩٣].

• **الآيَةُ الثَّانيَةُ:** قولُهُ تعالَى: ﴿قُلۡ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٞ مِّثۡلُكُمۡ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ﴾ [الكهف:١١٠].

وجْهُ الدَّلالَةِ: تؤكِّدُ هاتان الآيتان على بشريَّةِ محمَّد صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، وأنَّهُ لا يعلم الغَيْبَ وأنَّهُ ليس مَلَكًا، وأنَّه كان يتصرَّفُ بمقتضى بشريَّتِهِ في أمور الدنيا، كغيره من الناس بالظَّنِّ والتقادير الَّتي تخطئ وتصيب، ومنها الطِّبّ[1].

٢ ـ السُّنَّة النَّبويَّة:

• **الحَديثُ الأَوَّلُ:** ما رواه مسلم في قصة تأبير النخل: «عَنْ أَنَسٍ رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ مَرَّ بِقَوْمٍ يُلَقِّحونَ، فَقالَ: «**لَوْ لَمْ تَفْعَلوا لَصَلَحَ**». قالَ: فَخَرَجَ شيصًا[2]، فَمَرَّ بِهِمْ فَقالَ: «**ما لِنَخْلِكُمْ؟**». قالوا: قُلْتَ كَذا وَكَذا. قالَ: **أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْياكُمْ**»[3].

---

(١) انظر: الأشقر «**مدى الاحتجاج بالأحاديث النَّبويَّة في الشُّؤونِ الطِّبِّيَّة العلاجيَّة**» (ص١٨-١٩).

(٢) «الشِّيصُ: التَّمْرُ الَّذي لا يَشْتَدُّ نَواهُ وَيَقْوَى. وَقَدْ لاَ يَكُونُ لَهُ نَوًى أَصْلًا». ابن الأثير «**النِّهاية في غريب الحديث والأثر**» (٢/ ٥١٨).

(٣) مسلم «صحيح مسلم» (كتاب الفضائل - باب وجوب امتثال ما قاله شرعًا دون ما ذكره من معايش الدُّنيا) (حديث رقم: ٢٣٦٣) (٧/ ٩٥).

وجه الدَّلالة: أَنَّنا أعلَمُ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في أمور الدنيا ومنها الطِّبُّ، فلا يكون كلامه فيه وحيًا من عند الله تعالى.

وممَّن استدلَّ بهذا الحديث وليُّ الله الدهلوي حين أصَّلَ من خلاله على أنَّ من السُّنَّة النَّبويَّة ما لا يكون من باب تبليغ الرسالة، وجعل باب الطِّبِّ منها[(١)]، وقال الأشقر: «وبهذا الحديث، برواياته المختلفة، يؤصِّلُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أصلًا عظيمًا في الشريعة، ويبيِّنُهُ لنا، ويُعلِنُ لنا أنَّ بعض أفرادِ الأُمَّةِ قد يكونون أحيانًا أعلم منه بما يُتْقِنونَهُ من أمور الدنيا، والمقصود أهل الخبرة في كلِّ فنٍّ وصناعة، وأنَّه لا داعي شرعًا لالتفاتهم إلى ما يصدر عنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من ذلك إلَّا كما يلتَفِتونَ إلى قول غيره من الناس»[(٢)].

• **الحَديثُ الثَّاني:** ما ذكره ابن هشام في «سيرته»: «أَنَّ الحُبابَ بْنَ المُنْذِرِ ابْنِ الجَموح رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قالَ: يا رَسولَ اللَّهِ، أَرَأَيْتَ هَذا المَنْزِلَ، أَمَنْزِلًا أَنْزَلَكَهُ اللَّهُ لَيْسَ لَنا أَنْ نَتَقَدَّمَهُ، وَلا نَتَأَخَّرَ عَنْهُ، أَمْ هُوَ الرَّأْيُ وَالحَرْبُ وَالمَكيدَةُ؟ قالَ: «**بَلْ هُوَ الرَّأْيُ وَالحَرْبُ وَالْمَكيدَةُ؟**». فَقالَ: يا رَسولَ اللَّهِ، فَإِنَّ هَذا لَيْسَ بِمَنْزِلٍ، فَانْهَضْ بِالنَّاسِ حَتَّى نَأْتِيَ أَدْنَى ماءٍ مِنَ القَوْمِ، فَنَنْزِلَهُ، ثُمَّ نُغَوِّرُ [(٣)] مَا وَراءَهُ مِنَ الْقُلُبِ، ثُمَّ نَبْني عَلَيْهِ حَوْضًا فَنَمْلَؤُهُ ماءً؛ ثُمَّ نُقاتِلُ القَوْمَ، فَنَشْرَبُ وَلا يَشْرَبونَ. فَقالَ رَسولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**لَقَدْ أَشَرْتَ بِالرَّأْيِ**»»[(٤)].

ووجه الدلالة في هذه الرواية: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا يتكلَّمُ بالوحي في الأمور الدنيويَّةِ مثل تدابير الحروب وغيرها؛ لذا لا يعتبر كلامه في الطِّبِّ

---

(١) انظر: الدّهلوي «**حجَّةُ الله البالغة**» (١/ ٢٢٤).

(٢) الأشقر «**مدى الاحتجاج بالأحاديث النَّبويَّة في الشُّؤونِ الطِّبِّيَّة العلاجيَّة**» (ص١٩-٢٠).

(٣) من تغوير الماء، غار الماء؛ أي: ذهب في العيون، وذهب في الأرض وسفل فيها. انظر: الزبيدي «**تاج العروس**» (١٣/ ٢٧١).

(٤) ابن هشام «**السِّيرة النَّبويَّة لابن هشام**» (١/ ٦٢٠).

-وهو من الأمور الدنيويَّة- تشريعًا[1] وبالتالي لا يُعَدُّ وحيًا من عند الله تعالى.

٣ ـ أقوال الصَّحابَةِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ:

• ما رواه الترمذي في «الشمائل» عَنْ خارِجَةَ بْنِ زَيْدِ بْنِ ثابِتٍ قالَ: دَخَلَ نَفَرٌ عَلَى زَيْدِ بْنِ ثابِتٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، فَقالوا لَهُ: حَدِّثْنا أَحاديثَ رَسولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قالَ: ماذا أُحَدِّثُكُمْ؟ كُنْتُ جارَهُ، فَكانَ إِذا نَزَلَ عَلَيْهِ الوَحْيُ بَعَثَ إِلَيَّ فَكَتَبْتُهُ لَهُ، فَكُنَّا إِذَا ذَكَرْنا الدُّنْيا ذَكَرَها مَعَنا، وَإِذا ذَكَرْنا الآخِرَةَ ذَكَرَها مَعَنا، وَإِذا ذَكَرْنا الطَّعامَ ذَكَرَهُ مَعَنا؛ فَكُلّ هَذا أُحَدِّثُكُمْ عَنْ رَسولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ!»[2].

ووجه الدلالة من الرواية: أنَّها تدلُّ على أنَّ كلام النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُنْقَسِمٌ إلى ما كان وحيًا وما كان من أمور الدنيا ممَّا لا علاقة له بالوحي، ومنه الطِّبُّ[3].

• ما رواه أحمد في «مسنده» من حديث عُرْوَةُ أَنَّه كانَ يَقولُ لِعائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: «يا أُمَّتاهُ، لا أَعْجَبُ مِنْ فِقْهِكِ، أَقولُ: زَوْجَةُ رَسولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَبِنْتُ أَبي بَكْرٍ؛ وَلا أَعْجَبُ مِنْ عِلْمِكِ بِالشِّعْرِ وَأَيَّامِ النَّاسِ، أَقولُ: ابْنَةُ أَبي بَكْرٍ وَكانَ أَعْلَمَ النَّاسِ -أَو: مِنْ أَعْلَمِ النَّاسِ-؛ وَلَكِنْ أَعْجَبُ مِنْ عِلْمِكِ بِالطِّبِّ، كَيْفَ هُوَ؟ وَمِنْ أَيْنَ هُوَ؟ قالَ: فَضَرَبَتْ عَلَى مَنْكِبِهِ، وَقالَتْ: أَيْ عُرَيَّةُ، إِنَّ رَسولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كانَ يَسْقَمُ عِنْدَ آخِرِ عُمُرِهِ -أَوْ في آخِرِ عُمُرِهِ- فَكانَتْ تَقْدمُ عَلَيْهِ وُفودُ العَرَبِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ، فَتَنْعَتُ لَهُ الأَنْعاتَ[4]، وَكُنْتُ أُعالِجُها لَهُ، فَمِنْ ثَمَّ»[5].

---

(١) انظر: القاضي عياض «**الشفا بتعريف حقوق المصطفى**» (٢/ ٤١٨).

(٢) التِّرمذي «**شمائل النَّبِيِّ** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» (باب ما جاء في خلق رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) (حديث رقم: ٣٤٣) (١/ ١٩١)، وضعَّفَهُ الألبانِيُّ في «**مختصر الشمائل المحمَّديَّة**» (حديث رقم: ٣٥٢) (ص١٨٠).

(٣) انظر: الدهلوي «**حجَّةُ الله البالغة**» (١/ ٢٢٤).

(٤) أي: تَصِفُ له الوصفات الدَّوائيَّة.

(٥) أحمد بن حنبل «**مسند أحمد**» (مسند عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا) (حديث رقم: ٢٥٠١٨) (١١/ ٥٨٩٥).

وجه الدَّلالة: أنَّ الطِّبَّ النَّبويَّ مجرَّدُ وصفات أُخِذَتْ من الوفود الَّتي كانت تأتي للنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فلو كانَ الطِّبُّ النَّبويُّ وحيًا لعالج به النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نفسَهُ، ولم يترك المجالَ للوفود لتَصِفَ له من تجاربها[1].



(١) انظر: نورة الغملاس «**الأحاديثُ المُشْكِلَةُ في الطِّبِّ النَّبَوِيِّ**» (ص٤٤).

المَبْحَثُ الثَّالِثُ
المُناقَشَةُ وَالتَّرْجيحُ

المَطْلَبُ الأَوَّلُ: مُناقَشَةٌ تَأْصيلِيَّةٌ لِلْأَدِلَّةِ وَالآراءِ

إنَّ وضعَ الأُسسِ والضوابط العامَّة أثناء مناقشة الآراء والأدلَّة يساعدُ في تحريرِ موطِنِ النِّزاع، ويُسَهِّلُ عمليَّة الترجيح، وقد ظهر أنَّ رأي القائلينَ: إنَّ العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة من قبيل التجرِبَة فرعٌ عن قولهم بتقسيم السُّنَّة النَّبويَّة إلى سُنَّة تشريعيَّة وسنَّة غير تشريعيَّة، وقد ذكَرَتْ هذه الطائِفَةُ من العلماء ضوابط يمكِنُ من خلالها التمييز بين ما كان من السُّنَّة التشريعيَّة وما كان من السُّنَّة غير التشريعيَّة، **وقد انقسموا في هذه الضوابط إلى فئات ثلاثة:**

*** الفِئةُ الأولَى: القائِلونَ بِأَنَّ السُّنَّة غَير التَّشريعيَّة هِيَ الأَفْعالُ الَّتي كانَتْ تَصْدُرُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَسبَ طَبيعَتِهِ الجِبِلِّيَّةِ.**

مِنْ أبرز من تبنَّى هذا القول الطاهر بن عاشور عند ذكره أحد أحوالِ النَّبيِّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وهو حالُ التَّجَرُّدِ عن الإرشاد[1]، فقال: «فإنَّ رسول الله يعملُ في شؤونِهِ البيتيَّةِ ومعاشه الحيويِّ أعمالًا لا قَصْدَ منها إلى تشريع، ولا طلب متابعة، وقد تقرَّرَ في أصول الفقه أنَّ ما كان جِبِلِّيًا من أفعال رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا يكون موضوعًا لمطالبة الأُمَّةِ بفعلِ مثله»[2].

---

(١) وسيأتي نصُّ كلامه كاملًا في المناقشة التَّفصيليَّة للآراء والأدِلَّة.

(٢) ابن عاشور «**مقاصد الشَّريعة الإسلاميَّة**» (٣/ ١٢٨).



كما ذهب شلتوت إلى ذلك بعد ذكره أصناف السُّنَّة غير التشريعيَّة[١]، ومنها أحاديث الطِّبِّ النَّبويِّ، حيث قال: «وكلُّ ما نُقِلَ من هذه الأنواع الثلاثة ليس شرعًا، يتعلَّقُ به طَلَبُ الفعل أو التَّرك، وإنَّما هو من الشُّؤونِ البشريَّة الَّتي ليس مسلك الرَّسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيها تشريعًا، ولا مصدر تشريع»[٢].

وقال القرضاويُّ في تقرير المعنى السابق: «وممَّا لا ريب فيه أنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان بشرًا من الناس، ولم يَكُن مَلَكًا، وأنَّ رسالته لم تُلْغِ بَشَرِيَّتَهُ، وأنَّ بعض أقواله وأفعاله كانت تصدُرُ منه بمقتضى البشريَّة المحض، فليس لها أيّ صفةٍ تشريعيَّة»[٣].

ويمكن مناقشَةُ أصحاب هذا القولِ من خلال ما يأتي:

١ ـ لم يذكر الطاهر بن عاشور مصدرَ تقريرِهِ الأصولي في الأفعال الجِبِلِّيَّةِ للنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وبالرجوع إلى كتب أصول الفقه وجدتُ الأمر خلافَ ما قرَّرَهُ الطاهر، حيثُ نقل جماعَةٌ من العلماء الإجماع على أنَّ الأفعال الجِبِلِّيَّة للنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تفيدُ الإباحة له، ولِأُمَّتِهِ من بعده؛ كالتفتازاني[٤]، والإيجي[٥]، والآمدي[٦]، وعبدالعزيز البخاري[٧][٨]، وغيرهم[٩].

---

(١) انظرها: (ص٤٠).

(٢) شلتوت «**الإسلام عقيدة وشريعة**» (ص٤٩٩-٥٠٠).

(٣) القرضاوي «**الجانب التَّشريعيُّ في السُّنَّة النَّبويَّة**» (ص٩٤).

(٤) انظر: التفتازاني «**شرح التَّلويح على التَّوضيح**» (٢/ ٢٨).

(٥) انظر: الإيجي «**شرح مختصر المنتهى الأصوليِّ للإمام أبي عمرو عثمان ابن الحاجب المالكي**» (٢/ ٢٩١).

(٦) انظر: الآمديُّ «**الإحكام في أصول الأحكام**» (١/ ١٧٣).

(٧) عبدالعزيز بن أحمد علاء الدِّين البُخاري: فقيهٌ حنفيٌّ من علماء الأصول (ت٧٣٠هـ). انظر: «**الأعلام**» (٤/ ١٣).

(٨) انظر: عبد العزيز البخاري «**كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**» (٣/ ٢٠٠).

(٩) أوصلهم شرينوف إلى (**سبعة عشر عالمًا**) بين متقدِّمٍ ومُتَأخِّرٍ ومُعاصرٍ. انظر: «**تقسيم السُّنَّة إلى تشريعيَّة وغير تشريعيَّة**» (ص١٠٣-١٠٤).

٢ ـ إذا أردنا أنْ نُلْحِقَ العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة بأفعال النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الجِبِلِّيَّة، فإنَّا نُعطيها حُكْمَ الإباحة على أقلِّ تقدير، مع أنَّها في حقيقة الأمر أقوالٌ له وليست أفعالًا، فقياسُها هنا قياسٌ مع الفارق، ولو سَلمت بِصِحَّةِ القياس فلا أقلّ من أنْ تكون هذه العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة مباحة، وقد ذكر الآمديُّ والزركشي والطوفِيُّ أنَّ الإباحة حكمٌ تكليفِيٌّ شرعيٌّ مصدرُهُ الوحي بإجماع أهلِ السُّنَّة[١]، وبذلك تكون العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة وحيًا من عند الله تعالى.

٣ ـ أدَّى عدم التَّمييز في النُّقولات السابقة بين طلب الفعل والتخيير فيه إلى تقسيم السُّنَّة النَّبَوِيَّة إلى تشريعيَّة وغير تشريعيَّة، ونَلْحَظُ ذلك بوضوحٍ في قول شلتوت: «وكلُّ ما نُقِلَ من هذه الأنواع الثلاثة ليس شرعًا يتعلَّقُ به طَلب الفعل أو التَّرك»[٢]، فلم يذكر المباح مع أنَّه حكمٌ تكليفيٌّ.

كما نفى القرضاويُّ في النَّقل السابق عنه[٣] صفَةَ التَّشريع عن الأفعال الصَّادرة عن النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بمقتضى البشريَّة المَحْضَةِ، وهذا مخالِفٌ للإجماع، مع أنَّه في موضعٍ آخر من البحث نفسه أثبتَ أنَّ أفعالَ النَّبيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تفيدُ الإباحة، فقال مُنتقدًا القائلين إنَّ سُنَّة النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلَّها تشريع: «فئةٌ تريدُ أن تجعل كلَّ ما ورد في السُّنَّة تشريعًا ملزمًا... مع أنَّ فيها ما صدر عن الجِبِلَّةِ...، ولهذا رأى المُحَقِّقون من عُلماءِ الأصول أنَّها لا تدلُّ على أكثر من الإباحة أو المشروعيَّة، إلَّا إذا ظهر فيها قصد القربة إلى الله تعالى»[٤].

---

(١) انظر على سبيل المثال: الآمدي «**الإحكام في أصول الأحكام**» (١/ ١٢٤)، والزركشي «**البحر المحيط في أصول الفقه**» (١/ ٣٦٨)، والطوفِيُّ «**شرح مختصر الرَّوضة**» (١/ ٢٦٢).

(٢) شلتوت «**الإسلام عقيدة وشريعة**» (ص٥٠٠).

(٣) انظره: (ص٧١).

(٤) القرضاوي «**الجانبُ التَّشريعيُّ في السُّنَّة النَّبويَّة**» (ص٢٦).

ونلحَظُ اضطرابًا عند القرضاويِّ في هذه المسألة، **فمرَّةً يُقَرِّرُ** أنَّ أفعال النَّبِيِّ صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ الجبِلِّيَّة تفيدُ الإباحة، وإذا كانت كذلك يكون الأخذ بالطِّبِّ النَّبوِيِّ مباحًا قياسًا على الأفعال الجبِلِّيَّة فيكون تشريعًا، **ومرَّةً أخرى** ينفي صفَة التَّشريع عن أفعال النَّبِيِّ صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ الجبِلِّيَّة ويُلْحِقُ الطِّبَّ النَّبويَّ بها، مع أنَّ إخراج المباح من الأحكام التكليفيَّة مخالِفٌ لإجماع المسلمين سوى بعض المعتزلة[1]، يقولُ الآمدِيُّ: «اتَّفَقَ المُسلمون على أنَّ الإباحَةَ من الأحكام الشرعيَّة خلافًا لبعض المعتزلة»[2].

وقد تنبَّهَ موسى لاشين لهذا الخَلْطِ الَّذي وقع من القائلين بوجودِ سُنَّةٍ غير تشريعيَّة قائلًا: «وقبل مناقشة ما جاء في هذا المقالِ أُقَرِّرُ أنَّ هناك قضيَّتين مختلفتين تمامًا: الأولى تقول: بعض أفعاله صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ ليست تشريعًا مُلزمًا، أي ليس مطلوبًا الاقتداء بها، وهذه قضيَّةٌ مُسلَّمَةٌ، ففِعْلُهُ المباح والجائز ليس مطلوبًا الاقتداء به»[3].

ووقفتُ على كلامٍ لابن تيميَّة يُحَرِّرُ فيه بشكلٍ دقيقٍ ضابط الأمور التشريعيَّة، وما يميِّزُ هذا النَّقْلَ أنَّهُ نصَّ على الطِّبِّ النَّبويِّ، قال فيه: «فكلُّ ما قاله بعد النُّبُوَّةِ، وأُقِرَّ عليه، ولم يُنْسَخْ؛ فهو تشريعٌ، لكن التشريعَ يتضمَّنُ الإيجاب والتحريم والإباحة، ويدخل في ذلك ما دلَّ عليه من المنافع في الطِّبِّ. فإنَّه يتضمَّنُ إباحة ذلك الدَّواء والانتفاع به فهو شَرْعٌ؛ لإباحته، وقد يكون شرعًا لاستحبابه»[4].

---

(١) انظر على سبيل المثال: الغزالي «**المستصفى**» (١/ ٦٠)، والطوفي «**شرح مختصر الرَّوضة**» (١/ ٢٦٢)، والإيجي «**شرح مختصر المنتهى الأصولي**» (٢/ ٢٢١).

(٢) الآمدي «**الإحكام في أصول الأحكام**» (١/ ١٢٤).

(٣) لاشين «**السُّنَّة كلُّها تشريع**» (ص٦٣).

(٤) ابن تيميَّة «**مجموع الفتاوى**» (١٨/ ١١-١٢).

وبناءً على كلِّ ما سبق، لا يصحُّ تقسيمُ السُّنَّة النَّبويَّة إلى تشريعيَّة وغير تشريعيَّة من خلال ذكر الأفعال الجِبِلِّيَّة للنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ لأنَّها تفيدُ الإباحة، والإباحة حكم شرعيٌّ.

* **الفِئةُ الثَّانِيَةُ: القائِلونَ بِأَنَّ السُّنَّةَ غَيْرُ التَّشْريعيَّة هِيَ الأَفْعالُ الَّتي كانَتْ تَصْدُرُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى سَبيلِ العادَةِ دونَ العِبادَةِ وفْقَ العادَةِ دونَ القَصْدِ.**

قال وليُّ الله الدّهلوي بعد أن ذكر أنواع التَّصرُّفاتِ النَّبويَّة: «ومنه ما فعله النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على سبيل العادة دونَ العبادة، وبحسب الاتِّفاق دون قصد»[١].

علَّقَ العوَّا على كلام الدّهلويِّ بعد أنْ ذكر حديث عدم أكلِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلَحْمِ الضَّبِّ[٢]، وحديث حُبِّه لِلَحْمِ الكتف[٣] قائلًا: «فهل يُقالُ أنَّ من السُّنَّةِ أنْ يأكلَ الإنسان كتف الشاة كل ما استطاع لأنَّ رسول الله كان يفضلها؟ أو أنَّ هذه أمورٌ اعتياديَّةٌ، وقد يُحِبُّ الرَّجل أكل الضَّبِّ، ولا حرج عليه... وقد يكرَهُ آخرُ لحم الكتف ولا جناح في كراهته له»[٤].

وبالنَّظر في كلام الدّهلوي، نجدُ أنَّه ذكر ضابطين:

• **الأوَّلُ:** ما كان على سبيل العادة، ومناقشته في ذلك تتمُّ ببيانِ أنَّ ما فعله النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على سبيل العادة يفيد الإباحة الشرعيَّة؛ لأنَّ من العادات ما

---

(١) الدّهلوي «**حجَّةُ الله البالغة**» (١/ ٢٢٤).

(٢) البخاري «**صحيح البخاري**» (كتاب الأطعمة - باب ما كان النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا يأكل حتَّى يسمَّى له فيعلَمَ ما هُوَ) (حديث رقم: ٥٣٩١) (٧/ ٧١).

(٣) المرجع نفسه (كتاب أحاديث الأنبياء - باب قول الله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦٓ﴾) (حديث رقم: ٣٣٤٠) (٤/ ١٣٤).

(٤) محمَّد العوَّا «**السُّنَّة التَّشريعيَّة وغير التَّشريعيَّة**» (ص٣٣).

يكون مكروهًا أو حرامًا، فمجرَّدُ فعل النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لأيِّ أمرٍ على سبيل العادة دليلٌ على إباحته شرعًا، وهو حكمٌ شرعيٌّ كما سَبَقَ بيانه.

• **الثاني**: ما كان من دون القصد، فهذا فيه احتمالان:

ـ **الأوَّلُ**: أنْ يكون المقصود فيه ما كان من غير إرادةٍ؛ كحركةِ المُرتَعِشِ على سبيل المثال، فهذا لا شكَّ أَنَّهُ خارجٌ عن دائرة التشريع، ولا يُسْعِفنا القياس أنْ نُلْحِقَهُ بالعلاجاتِ الدَّوائيَّة النَّبويَّة.

ـ **الثاني**: أن يكون المقصود دون قصد للتَّشريع، وهذا أيضًا يحتملُ أمرين:

١ ـ أن يكون ممَّا كان قبل النُّبُوَّة، وهذا أيضًا لا خلاف في أنَّه لا يفيد التشريع.

٢ ـ أن يكون بعد النُّبُوَّة، فإذا كان ذلك وأقرَّ الله تعالى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على أيِّ قولٍ أو فعلٍ، فلا بُدَّ أن يفيد تشريعًا إذا أخذنا بعين الاعتبار أنَّ المُباح حكمٌ شرعيٌّ غير مُلْزِمٍ كما هو مذهب أهل السُّنَّة قاطبة[1].

وأمَّا بخصوص ما ذكره العوَّا في تعليقه على كلام الدّهلويِّ منْ أنَّ أكلَ لحْمِ الشاة أو عدم أكل لحم الضَّبِّ سُنَّةٌ غيرُ تشريعيَّةٍ ففيه نظرٌ؛ لأنَّ أكل لحم الكتف أو الامتناع عن أكل لَحْمِ الضَّبِّ يُفيدان الإباحة على أقلِّ تقدير، وهو حكمٌ شرعيٌّ، كما أنَّ الأصل عند خالد بن الوليد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -راوي الحديث- أنَّ فعل النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يفيدُ التشريع، يدلُّ على ذلك سؤاله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن عدم أكل النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من لحم الضَّبِّ.

---

(١) خلافًا للكعبي من المعتزلة الَّذي قرَّر أنَّ المُباحَ مأمورٌ به، قال الآمديُّ: «اتَّفَقَ الفقهاء والأصوليُّونَ قاطِبَةً على أنَّ المُباح غير مأمورٍ به، خلافًا للكعبي». «**الإحكام في أصول الأحكام**» (١/ ١٢٤). وانظر: الجويني «**البرهان في أصول الفقه**» (١/ ١٠١). والغزالي «**المستصفى**» (١/ ٦٦)، والرازي «**المحصول**» (٢/ ٢٠٧)، والطوفي «**شرح مختصر الرَّوضة**» (١/ ٣٨٧).

* **الفِئَةُ الثَّالِثَةُ: القائِلونَ بِأَنَّ السُّنَّةَ غَير التَّشريعِيَّة هِيَ الأَقْوالُ أَوِ الأَفْعالُ الَّتي كانَتْ تَصْدُرُ مِنْ آراءِ النَّبِيِّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ في الأُمورِ الدُّنْيَوِيَّة.**

يقولُ القرضاويُّ في تقرير معنى السُّنَّةِ غيرِ التشريعيَّة: «إنَّ منَ السُّنَّة ما ليس للتشريع، ولا يجب الطاعة فيه، وهو ما كان من أمر الدنيا المَحْض، وهو الَّذي جاء في الحديث الصحيح: «**أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْياكُمْ**»، وهو الَّذي ورد في تأبيرِ النَّخل»[١].

ولا بُدَّ هنا من تحرير المعاني المُتَضَمِّنَة لمصطلح فعل النَّبِيِّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ في الأمور الدُّنيويَّة، فإمَّا أن تُلحق بالأفعال الجِبِلِّيَّة، وهذه الأفعال تفيدُ الإباحة كما مرَّ معنا، والإباحة حكمٌ شرعيٌّ.

وإمَّا أنْ تلحق بمبحث اجتهاد النَّبِيِّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ[٢]؛ ولذلِكَ سيتمُّ دراسةُ

---

(١) القرضاوي «**الجانب التَّشريعيُّ في السُّنَّة النَّبويَّة**» (ص٦٢).

(٢) وممَّا ورد في مذاهب العلماء في اجتهاده صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ مطلقًا ما يلي: قال الزركشيُّ: «والمذهب الثاني -وعليه الجمهور، وهو ظاهر مذهب الشَّافعي، كما قاله الماوردي وسليم-، ومذهب أحمد، وأكثر المالكيَّة منهم القاضي عبدالوهَّاب والقاضيان أبو يوسف وعبدالجبَّار وأبو الحسين، والقاضي: أنَّه يجوز لنَبِيِّنا وغيره من الأنبياء عليهم السلام ذلك -أي: الاجتهاد-». الزركشي «**البحر المحيط**» (٨/ ٢٤٨)، وانظر أيضًا: ابن أمير حاج «**التَّقرير والتَّحبير**» (٣/ ٢٩٦). و«**كشف الأسرار**» (ص٢٠٥). والشوكانِيّ «**إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقِّ من علم الأصول**» (٢/ ٢١٨)، والعطَّار «**حاشية العطَّار على شرح الجلال المَحَلِّي على جمع الجوامع**» (٢/ ٤٣١).

وأمَّا الحنفيَّةُ، فهو المختار عندهم بشرط انقضاءِ وقت ينقطعُ فيه رجاء نزول الوحي. انظر: السرخسي «**أصول السرخسي**» (ص٢/ ٩١)، و«**كشف الأسرار**» (ص ٢٠٦)، وأمير بادشاه «**تيسير التَّحرير**» (٤/ ١٨٣)، واللَّكنوي «**فواتح الرَّحموت بشرح مسلم الثُّبوت**» (٢/ ٤٠٧)، والكاكي «**جامعُ الأسرار في شرح المنار**» (٣/ ٩٠١).

وتوقَّفَ في جواز اجتهاد النَّبِيِّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: الغزاليُّ انظر: «**المستصفى**» (١/ ٣٤٦-٣٤٧)، والجوينيُّ في «**التَّلخيص في أصول الفقه**» (٣/ ٤١٠)، وقد أُفرِدَتْ مسألةُ اجتهادِ=

حكمِ اجتهاده صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في الشُّؤون الدُّنيويَّة، وهل يخطئ النَّبيُّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في ذلك؟ وفي حال خطئه، هل يبقى على الخطأ؟ أو أنَّهُ يُصحَّحُ من الله تعالى؟

وبالرُّجوعِ إلى كتب أصول الفقه، نجدُ أنَّ العلماء مُجمِعونَ على جواز اجتهاد النَّبيِّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في المسائل الدُّنيويَّة، نقل هذا الإجماع جماعة من العلماء:

• قال الشوكانِيُّ: «وأجمعوا أيضًا على أنَّهُ يجوز لهم -أي الأنبياء- الاجتهاد فيما يتعلَّقُ بمصالح الدنيا، وتدبير الحروب، ونحوها، حكى هذا الإجماع الرازي، وابن حزم»[1].

• قال صاحب «كشف الأسرار»: «وكلُّهمُ اتَّفقوا أنَّ العمل يجوزُ له بالرأي في الحروب وأمورِ الدُّنيا»[2].

• قال ابن مفلح: «يجوز اجتهاده عَلَيۡهِٱلسَّلَامُ في أمر الدنيا، ووقع منه إجماعًا»[3].

• قال الكاكي[4]: «وكلُّهم اتَّفقوا على أنَّ العمل يجوزُ له بالرأي في الحروب وأمور الدنيا»[5].

= النَّبيِّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ بمؤلَّفات معاصرة، مثل: عبدالجليل أبو النصر «**اجتهاد الرَّسول** صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ»، ونادية العمري «**اجتهاد الرَّسول** صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ». وانظر: عبدالخالق «**حُجِّيَّةُ السُّنَّة**» (ص١٤٥).

(١) الشوكانِيُّ «**إرشاد الفحول**» (٢/ ٢١٧).

(٢) عبدالعزيز البخاري «**كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**» (٣/ ٢٠٦).

(٣) ابن مفلح «**أصول الفقه**» (٤/ ١٤٧٠).

(٤) محمَّد بن أحمد قوام الدِّين الكاكي: فقيهٌ حنفيٌّ، توفِّي ٧٤٩هـ. انظر: الزركلي «**الأعلام**» (٧/ ٣٦).

(٥) الكاكي «**جامع الأسرار في شرح المنار**» (٣/ ٩٠١).

ثمَّ انقسم العلماءُ بعد إجماعهم على جواز اجتهادِهِ في أمور الدنيا إلى فريقين، من حيث جواز الخطأ في حقِّهِ من عدمه:

١ ـ من لم يجوِّزِ الخطأَ على النَّبِيِّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، نسبَهُ إلى بعض الشافعية كلٌّ من: الآمديِّ[١]، والشيرازيِّ[٢]، وهو قولُ ابن فورك[٣][٤]، والبيضاويّ[٥]، والرازي[٦]، وابن السبكي[٧]، ومال إليه المحلي في «شرحه على جمع الجوامع»[٨]، وصفيّ الدِّين الأرموي[٩][١٠].

٢ ـ من جوَّزَ الخطأَ في حقِّهِ، ولكنَّهُ لا يُقَرُّ عليه، نقل الإجماع على هذا ابن النجار[١١]، والخطابي[١٢]، كما نقلَ جماعةٌ من المعاصرين كوهبة الزحيلي وشرينوف الإجماع على عدم إقراره صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ على الخطأ عن جماعة من العلماء[١٣].

---

(١) انظر: الآمدي «**الإحكام في أصول الأحكام**» (٤/ ٢١٦).

(٢) انظر: الشيرازي «**اللُّمَع في أصول الفقه**» (ص١٣٤).

(٣) محمَّد بن الحسن بن فورك، واعظٌ عالمٌ بالأصول والكلام، من فقهاء الشَّافعيَّة، توفِّي سنة ٤٠٦هـ. انظر: «**الأعلام**» للزّركلي (٦/ ٨٣).

(٤) انظر: الزَّركشي «**البحر المحيط**» (٨/ ٢٥٢).

(٥) انظر: البيضاوي «**منهاج الوصول إلى علم الأصول**» (ص٢٤٩).

(٦) انظر: الرازي «**المحصول**» (٦/ ١٥).

(٧) انظر: العطَّار «**حاشية العطار على شرح الجلال المَحَلِّي على جمع الجوامع**» (٢/ ٤٢٦).

(٨) انظر: المرجع نفسه (٢/ ٤٢٦).

(٩) محمَّد بن عبدالرَّحيم الأرموي، فقيهٌ أصوليٌّ، توفِّي ٧١٥هـ. انظر: «**الأعلام**» للزّركلي (٦/ ٢٠٠).

(١٠) انظر: صفي الدِّين الأرموي «**نهاية الوصول في دراية الأصول**» (٨/ ٣٨١١).

(١١) انظر: ابن النجار «**شرح الكوكب المنير**» (٤/ ٤٨٠).

(١٢) انظر: الخطَّابي «**أعلام الحديث**» (١/ ٢٢٥).

(١٣) مثل: عبيدالله البخاري، والبزدوي، والآمدي، والأسنوي، وصاحب «فواتح الرَّحموت».=

ونصَّ جماعةٌ على عدم إقراره على الخطأ، مثل: الماتريدي[١]، والشاطبي[٢]، والأصفهاني[٣]، وابن حزم[٤]، والآمدي[٥]، وابن تيميَّة[٦]، والشيرازي[٧]، والإيجي[٨]، واللكنوي[٩]، والدهلوي[١٠].

يتبيَّنُ لنا ممَّا تقدَّمَ أنَّ اجتهادَ النَّبِيِّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في الأمور الدنيويَّةِ فيه أربعة احتمالات:

• **الأوَّلُ:** القولُ بمنع الاجتهاد في حقِّ النَّبِيِّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ؛ وهو قول طائفةٍ من المعتزلة مثل: أبي علي الجبائي وابنه والقاضي عبدالجبَّار وأبو حسين

= انظر: شيرينوف «**تقسيم السُّنَّة إلى تشريعيَّة وغير تشريعيَّة**» (ص١٥٨). ووهبة الزحيلي «**أصول الفقه الإسلامي**» (٢/ ١٠٦٢).

(١) انظر: الماتُريدي «**تفسير الماتُريدي**» (١/ ١٩٣-١٩٤).

(٢) انظر: الشَّاطبي «**الموافقات**» (٤/ ٣٣٥).

(٣) انظر: أبو القاسم الأصفهاني «**بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب**» (٣/ ٣٣٦).

(٤) انظر: ابن حزم «**الإحكام في أصول الأحكام**» (٥/ ١٣٧)، و«**الفصل في المِلَلِ والأهواءِ والنِّحَل**» (٤/ ٢).

(٥) انظر: الآمدي «**الإحكام في أصول الأحكام**» (٤/ ١٦٦-١٦٧).

(٦) انظر: ابن تيميَّة «**مجموع الفتاوى**» (١٥/ ١٨٧).

(٧) انظر: الشيرازي «**التَّبصرَة في أصول الفقه**» (١/ ٥٢٥)، و«**اللمع في أصول الفقه**» للشيرازي (ص١٣٤).

(٨) انظر: الإيجي «**شرح مختصر المنتهى الأصولي للإمام أبي عمرو عثمان ابن الحاجب المالكي**» (٣/ ٦٢٤).

(٩) انظر: اللكنوي «**فواتح الرَّحموت بشرح مسلم الثُّبوت**» (٢/ ٤٠٧).

(١٠) انظر: الدهلوي «**حجَّةُ الله البالغة**» (ص٢٢٤).



البصري[١][٢]، والشيعة[٣]. فيكون كلامُهُ وحيًا كلُّهُ، وهذا خلافٌ إجماع أهل السُّنَّة.

• **الثاني**: القول بجواز اجتهاده صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مع عدم خطئه في ذلك، فيكون كلامه وحيًا.

• **الثالث**: القول بجواز الخطأ عليه، ولكنَّهُ يُنَبَّهُ عليه ويتوقَّف عنه، فيرجع إلى الصواب إما بالوحي أو بتصحيحٍ من أصحابه مع إقرار الله لهم على هذا التصحيح، فيكونُ مآله إلى الوحي، فعلى كلِّ الاحتمالات الواردة بقطع النظر عن حجَّة قائلها، يكون كلام النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إمَّا وحيًا ابتداء أو مآلًا.

قال ابن أمير حاج[٤] في «شرحه على التحرير» عن قول النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الحرب وغيره: «إنَّ كان عن وحيٍ فهو الصواب، وإن كان عن رأيٍ وكان خطأً فهو لا يقرُّ عليه، ويظهر الصواب بالوحي أو بإشارة من أصحابه فيقرُّ عليه والإجماع بعد وجوده لا يحتمل الخطأ»[٥].

وقال السرخسي[٦]: «ثمَّ قد بيَّنَّا أنَّه ما كان يُقَرُّ إلَّا على الصَّواب، فإذا أُقِرَّ

---

(١) قال الذهبيُّ: «أبو الحسين البصري محمَّد بن علي بن الطَّيِّب، شيخُ المُعتزلة، وصاحبُ التَّصانيفِ الكلاميَّة، كان فصيحًا بليغًا، عَذْبَ العبارة، يتوقَّدُ ذكاءً، وله اطِّلاعٌ كبيرٌ. (ت:٤٣٦هـ)». الذَّهبي «**سير أعلام النُّبلاء**» (١٧/ ٥٨٧). وانظر: «**الأعلام**» للزّركلي (٦/ ٢٧٥).

(٢) انظر: «**الإحكام في أصول الأحكام**» للآمدي (٤/ ١٦٥).

(٣) انظر: الرازي «**عِصمة الأنبياء**» (ص٤٠).

(٤) **محمَّد أمين**، المعروف بـ(أمير بادشاه): فقيهٌ حنفيٌّ محقِّقٌ (ت٩٧٢هـ). انظر: «**الأعلام**» للزّركلي (٦/ ٤١).

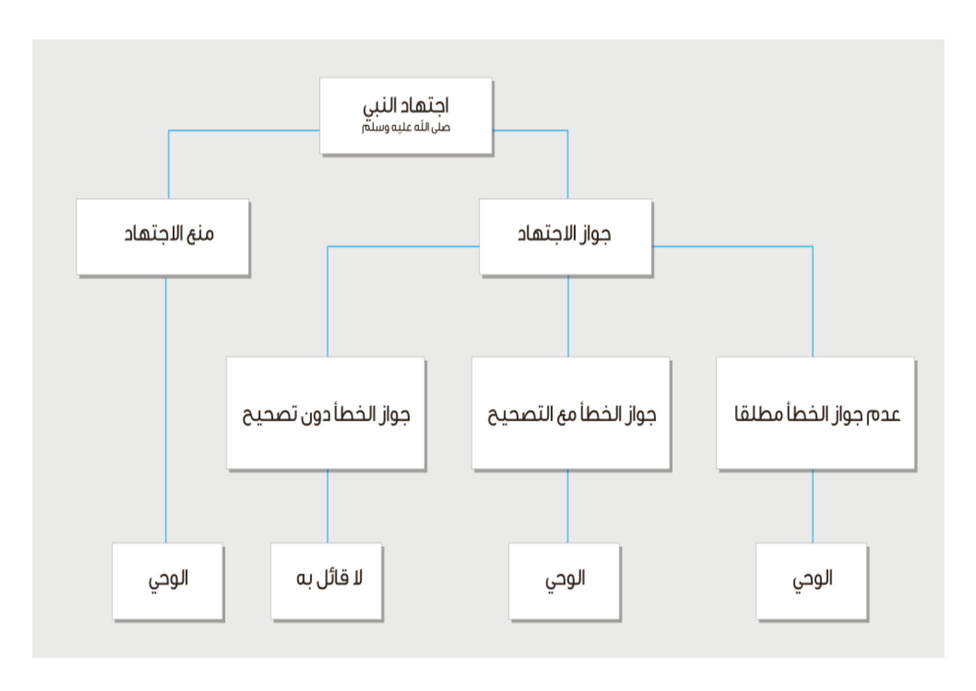
(٥) ابن أمير حاج «**التَّقرير والتَّحبير**» (٣/ ١١٦).

(٦) **محمَّد بن أحمد**: قاضٍ، من كبار الأحناف، مجتهدٌ، من أهل سرخس (ت٤٨٣هـ). انظر: «**الأعلام**» للزّركلي (٥/ ٣١٥).

على ذلك كان ذلك وحيًا في المعنى وهو يشبه الوحي في الابتداء على ما بيَّنَّا إلَّا أنَّا شرطنا في ذلك أنْ ينقطِعَ طمعه عن الوحي»(١).

الرَّابع: القولُ بجواز الاجتهاد في حقِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مع جواز الخطأ عليه دون تصحيح وهذا لا قائلَ به.

ويوضِّحُ المخطَّطُ التالي الاحتمالات الواردة في اجتهاد النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:



الشكل (١)

الاحتمالاتُ العقليَّةُ في اجتهادِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

واستدلَّتِ الفئةُ الثالثةُ بحديث تأبيرِ النخل الَّذي يعدُّ أهمَّ الأدلَّة لمن قال بتقسيم السُّنَّة النَّبويَّة إلى سُنَّة تشريعيَّة وسُنَّة غير تشريعيَّة(٢)، وقد اشتَهَرَ أحدُ

---

(١) السرخسي «**أصول السرخسي**» (٢/ ٩٦).

(٢) انظر: فتحي عبدالكريم «**السُّنَّةُ تشريعٌ لازمٌ ودائم**» (ص٣٢).

ألفاظِ هذا الحديث: «**أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْياكُمْ**»؛ كقاعدةٍ عامَّةٍ في كيفيَّةِ التعامل مع المسائل الدنيويَّة الَّتي تكلَّم فيها النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

يقولُ العوَّا: «ولو لم يكن غير هذا الحديث الشريف في تبيين أنَّ سُنَّته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ليست كلّها شرعًا لازمًا وقانونًا دائمًا لكفى»[(١)]؛ لذا لا بُدَّ من دراسةِ حديثِ تأبير النخل دراسة حديثيَّة والنظر في ألفاظ رواياته، وبما أنَّ حادثة التأبير مذكورةٌ في «صحيح مسلم»، فسأقتَصِرُ على رواياته تجنُّبًا للإطالة، وسيتمُّ مناقشة سند رواية: «**أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْياكُمْ**» ومتنها بشيءٍ من التفصيل لِصِلَتها الشديدة بموضوع البحث.

* أَوَّلًا: رواياتُ حَديثِ تأبيرِ النَّخْلِ عند مُسْلِمٍ:

- **الرِّواية الأولى:**

قال: حَدَّثَنا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعيدٍ الثَّقَفِيُّ، وَأَبو كامِلٍ الجَحْدَرِيُّ، وَتَقارَبا فِي اللَّفْظِ. وَهَذا حَديثُ قُتَيْبَةَ، قالا: حَدَّثَنا أَبو عَوانَةَ، عَنْ سِماكٍ، عَنْ موسَى بْنِ طَلْحَةَ، عَنْ أَبيهِ، قالَ: مَرَرْتُ مَعَ رَسولِ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَوْمٍ عَلَى رُؤوسِ النَّخْلِ، فَقالَ: «ما يَصْنَعُ هَؤُلاءِ؟» فَقالوا: يُلَقِّحونَهُ، يَجْعَلونَ الذَّكَرَ فِي الأُنْثَى فَيَلْقَحُ، فَقالَ رَسولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**ما أَظُنُّ يُغْني ذَلِكَ شَيْئًا**»؛ قالَ: فَأُخْبِروا بِذَلِكَ فَتَرَكوهُ، فَأُخْبِرَ رَسولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِذَلِكَ فَقالَ: «**إِنْ كانَ يَنْفَعُهُمْ ذَلِكَ فَلْيَصْنَعوهُ، فَإِنِّي إِنَّما ظَنَنْتُ ظَنًّا، فَلَا تُؤاخِذوني بِالظَّنِّ، وَلَكِنْ إِذَا حَدَّثْتُكُمْ عَنِ اللهِ شَيْئًا، فَخُذوا بِهِ، فَإِنِّي لَنْ أَكْذِبَ عَلَى اللهِ عَزَّ وَجَلَّ**»[(٢)].

- **الرِّوايَةُ الثانِيَةُ:**

قالَ حَدَّثَنا عَبْدُاللهِ بْنُ الرُّومِيِّ اليَمامِيُّ، وَعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِالعَظيمِ العَنْبَرِيُّ،

---

(١) «**السُّنَّة التَّشريعيَّة وغير التَّشريعيَّة**» محمَّد العوا وآخرون (ص٣٣).

(٢) مسلم «**صحيح مسلم**» (كتاب الفضائل - باب وجوب امتثال ما قاله شرعًا دون ما ذَكَرَهُ من معايش الدنيا) (٧/ ٩٥) (برقم: ٢٣٦١).

وَأَحْمَدُ بْنُ جَعْفَرٍ المَعْقِرِيُّ، قالوا: حَدَّثَنا النَّضْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنا عِكْرِمَةُ وَهُوَ ابْنُ عَمَّارٍ، حَدَّثَنا أَبو النَّجَاشِيِّ، حَدَّثَني رافِعُ بْنُ خَديجٍ، قالَ: قَدِمَ نَبِيُّ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ المَدينَةَ، وَهُمْ يَأْبُرونَ النَّخْلَ، يَقولونَ يُلَقِّحونَ النَّخْلَ، فَقالَ: «**ما تَصْنَعونَ؟**». قالوا: كُنَّا نَصْنَعُهُ. قالَ: «**لَعَلَّكُمْ لَوْ لَمْ تَفْعَلوا كانَ خَيْرًا**». فَتَرَكُوهُ، فَنَفَضَتْ أَوْ فَنَقَصَتْ، قالَ فَذَكَروا ذَلِكَ لَهُ فَقالَ: «**إِنَّما أَنا بَشَرٌ، إِذا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دينكُمْ فَخُذوا بِهِ، وَإِذا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيي، فَإِنَّما أَنا بَشَرٌ**». قالَ عِكْرِمَةُ: أَوْ نَحْوَ هَذا. قالَ المَعْقِرِيُّ: فَنَفَضَتْ وَلَمْ يَشُكَّ.[1]

• **الرِّوايَةُ الثَّالِثَةُ:**

قال حَدَّثَنا أَبو بَكْرِ بْنُ أَبي شَيْبَةَ، وَعَمْرٌو النَّاقِدُ، كِلاهُما عَنِ الأَسْوَدِ بْنِ عامِرٍ، قالَ: أَبو بَكْرٍ، حَدَّثَنا أَسْوَدُ بْنُ عامِرٍ، حَدَّثَنا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ هِشامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبيهِ، عَنْ عائِشَةَ، وَعَنْ ثابِتٍ، عَنْ أَنَسٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِقَوْمٍ يُلَقِّحونَ، فَقالَ: «**لَوْ لَمْ تَفْعَلوا لَصَلُحَ**». قالَ: فَخَرَجَ شيصًا، فَمَرَّ بِهِمْ فَقالَ: «**ما لِنَخْلِكُمْ؟**». قالوا: قُلْتَ كَذا وَكَذا. قالَ: «**أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْياكُمْ**»[2].

❊ **ثانِيًا: سَنَدُ الرِّوايَةِ الثَّالِثَةِ:**

أعلَّ بعض العُلماء هذه الرواية الَّتي أوردها مسلم بإسنادين مقرونين:

• **السَّنَدُ الأَوَّلُ:** من طريق حَمَّاد بْن سَلَمَةَ، عَنْ هِشامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبيهِ، عَنْ عائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.

قال البزَّار بعد ذكر حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: «وهذا الحديثُ لا نعلم أحدًا رواه، عن هشام، عن أبيه، عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا غير حماد بن سلمة وقد رواه غير حماد، عن هشام، عن أبيه مرسلًا»[3].

---

(١) المرجع نفسه: (حديث رقم: ٢٣٦٢).

(٢) المرجع نفسه: (حديث رقم: ٢٣٦٣).

(٣) البزَّار «**مسند البزَّار (البحر الزاخر)**» (١٨/ ٩٩).

وأعلَّ الدارقطني كذلك هذا السَّنَدَ بالإرسال، فقال في «العلل»: «رواه حماد بن سلمة، عن هشام، عن أبيه، عن عائشة، وخالفه خالد بن الحارث، ومحاضر، وغيرهما، رووه عن هشام، عَنْ أَبيهِ، مُرْسَلًا، وَهُوَ الصَّوابُ»[١].

- وأما **السَّنَدُ الثَّاني**: فمن طريق حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

فمدار الحديث على حماد بن سلمة، وهو ممَّن ساء حفظه في آخر عمره واختلط.

قال البيهقيُّ في الخلافيَّات: «فأمَّا حماد بن سلمة رَحِمَهُ اللَّهُ فإنَّه أحدُ أئمَّة المسلمين... إلَّا أنَّه لمَّا طَعَنَ في السِّنِّ ساء حفظه، فلذلك ترك البخاري الاحتجاج بحديثه»[٢]، وذكر مثل ذلك ابن حجر في «التقريب»[٣]. وأبو حاتم الرازي[٤]، والمعلمي اليماني[٥].

ـ فالخلاصة عند من أعلَّ لفظة: «**أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْياكُمْ**» أنَّها من خطأ حماد، وذلك لأمرين:

١ ـ اختلاطه، وسوءُ حفظه في آخر عمره، وسلوكه الجادة[٦] في حديث هشام ورفعه إيَّاه للنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مخالفًا غيره الَّذين رووا الحديث مرسلًا.

٢ ـ تأخيرُ مسلم لهذه الرواية ووضعها في آخر الباب، حيث إنَّ عادة مسلم

---

(١) الدَّارقطني «**العلل الواردة في الأحاديث النَّبويَّة**» (١٤/ ١٨٧).

(٢) البيهقي «**الخلافيَّات بين الإمامين الشَّافعي وأبي حنيفة وأصحابه**» (٢/ ٥٠).

(٣) انظر: ابن حجر «**تقريب التَّهذيب**» (١/ ١٧٨).

(٤) انظر: ابن أبي حاتم «**الجرح والتَّعديل**» (٩/ ٦٦).

(٥) انظر: المعلمي اليماني «**الأنوار الكاشفة**» (ص٣٧).

(٦) وهو رواية الرَّاوي لحديث بإسناد مشهورٍ سهل، مخالفًا فيه من هو مثله، أو أقوى منه صفةً أو عددًا. انظر: الدريس «**سلوك الجادَّةِ وأثرُهُ في إعلال الحديث**» (ص٨٩٨).

أن يُرَتِّبَ روايات الحديث حسب قُوَّتِها، فيقدِّمُ الأصحَّ فالأصحَّ[١].

ولعلَّ هذا الأمر جعل رشيد رضا يقول: «واختلاف الألفاظ -أي في حديث التأبير- يدلُّ على أنَّها رويت بالمعنى»[٢].

وفي الحقيقة أنَّ كلَّ ما سبق لا يكفي في نظري لتضعيف هذه اللفظة، **وذلك لأمور:**

١ ـ تضعيف الدارقطني لأحد الطريقين لا يعني تضعيف الحديث بمجموع طرقه.

٢ ـ روى مسلم حديث حماد عن ثابت البناني، وحماد من أثبت الناس في ثابت:

• قال أحمد بن حنبل: «حماد بن سلمة أعلم الناس بثابت»[٣].

ـ وقال أيضًا: «ليس أحدٌ أثبت في ثابت من حماد بن سلمة، هؤلاء الشيوخ يتوهَّمون»[٤].

• قال الذهبي: «قال ابن المديني وغيره: لم يكُن في أصحاب ثابت أثبت من حماد بن سلمة»[٥].

• قال ابن معين: «من خالف حماد بن سلمة في ثابت فالقولُ قولُ حمَّاد.

---

(١) انظر: مسلم «**صحيح مسلم**» (ص٤-٥)، والمليباري «**عبقريَّةُ الإمام مسلم**» (ص٢٨)، و«**الأنوار الكاشفة**» لليماني (ص٣٧).

(٢) رشيد رضا «**تفسير المنار**» (٧/ ٤٢٦).

(٣) ابن أبي حاتم «**الجرحُ والتعديل**» (٣/ ١٤١).

(٤) أحمد بن حنبل «**سؤالات أبي داود للإمام أحمد بن حنبل في جرح الرُّواة وتعديلهم**» (١/ ٣٤٢).

(٥) الذهبي «**سير أعلام النُّبلاء**» (٧/ ٤١٨).

قيل له: فسليمان بن مغيرة عن ثابت؟ قال: سليمان ثبت وحماد أعلم الناس بثابت»[١].

• قال أبو حاتم: «أضبطُ الناس لحديث ثابت وعلي بن زيد حمادُ بن سلمة»[٢].

٣ ـ عدم رواية البخاري لحديث حمَّاد لا يعني رفضَ حديثِهِ مطلقًا، غاية ما في الأمر أنْ نقولَ: إنَّ أحاديث حمَّاد لم توافق شرط البخاري في «صحيحه»؛ ولذلك قال البيهقي بعد أن ذكر عدم احتجاج البخاري بحديث حمَّاد: «وأما مسلم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فإنَّه اجتهد في أمره وأخرج من أحاديثه عن ثابت ما سمع منه قبل تغيُّرِهِ»[٣]، ونلحَظُ هنا أيضًا تقييد البيهقي الرواية عن ثابت.

*** ثالثًا: دلالات متن رواية: «أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْياكُمْ»:**

وبعد ظهور ثبوت لفظة: «**أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْياكُمْ**» من حيث السند، بقي أن ننظُرَ في دلالات ألفاظها، وإذا تأمَّلنا كلمات هذه الرواية: «**أَنْتُمْ**»، و«**أَعْلَمُ**»، و«**بِأَمْرِ دُنْياكُمْ**»، نجدُ أنَّ كُلًّا من لفظ: «**أَنْتُمْ**»، و«**أَمْرِ دُنْياكُمْ**» يحتَمِلُ عدَّةَ معانٍ، فالنتيجة البدهيَّةُ أنْ نعدَّ هذه اللَّفظة في الحديث من المجمل الَّذي يحتاج إلى بيان، وهذه اللفظة الأخيرة هي المشهورة في كتابات المؤيِّدين لتقسيم السُّنَّة النَّبويَّة إلى تشريعيَّة وغير تشريعيَّة. وقد قام موسى لاشين بذكر خمسة احتمالات عقليَّة لمعنى لفظة: «**أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْياكُمْ**»[٤]، عدّل شرينوف على بعضها وزاد عليها حتَّى أوصلها إلى تسعة احتمالات[٥].

---

(١) ابن معين «**تاريخ ابن معين (رواية الدّوري)**» (٤/ ٢٦٥).

(٢) الدارقطني «**العلل الواردة في الأحاديث النَّبويَّة**» (٤/ ١١).

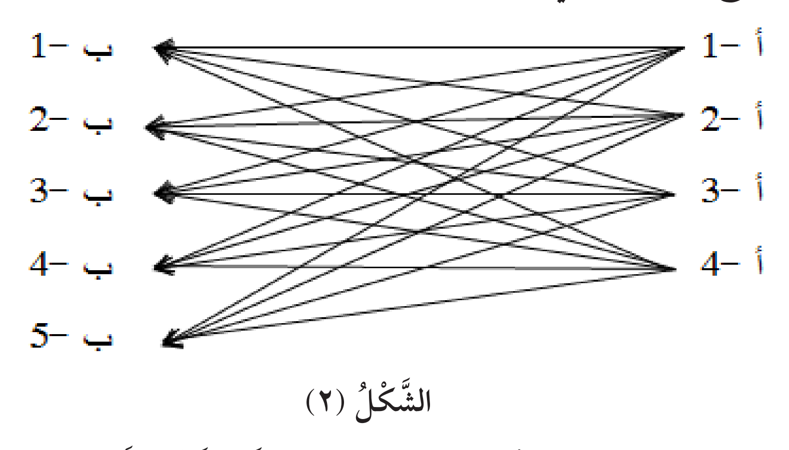
(٣) البيهقي «**الخلافيَّات بين الإمامين الشَّافعي وأبي حنيفة وأصحابه**» (٢/ ٥٠).

(٤) انظر: موسى لاشين «**السُّنَّةُ كلُّها تشريع**» (ص٣٥-٣٨).

(٥) انظر: شرينوف «**تقسيمُ السُّنَّة إلى تشريعيَّة وغير تشريعيَّة**» (ص١٣٣-١٣٤).

ويظهر لي أنَّ العدد الصحيح للاحتمالات العقليَّة المُمْكِنَةِ فيما يتبادَرُ إلى الذهن عند قراءة روايات الحديث، والتي يُمْكِنُ لنا أن نفهم من خلالها هذه اللَّفظة هي عشرون احتمالًا، حيث تحتمل كلمة: «أنتم» والتي سأرمز لها برمز (أ) أربعة احتمالات، وكلمة: «أمر دنياكم» الَّتي سأرمز لها برمز (ب) خمسة احتمالات، وإذا قُمنا بضرب عدد الاحتمالات (أ) وهو (٤)، في عدد احتمالات (ب) وهو (٥)، تكون النتيجة عشرين احتمالًا.

ويوضِّحُ الشكل الآتي عدد الاحتمالات العقليَّة المُمْكِنة:



الشَّكْلُ (٢)

الاحْتِمالاتُ العَقْلِيَّةُ لِتَفْسيرِ مَتْنِ حَديثِ: «أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْياكُم»

فأمَّا كلمة: «أَنْتُمْ» برمز (أ)؛ فيحتمل أن يكون المراد منها:

١ ـ خطابًا خاصًّا لمن كانوا على النخلة فقط.

٢ ـ خطابًا خاصًّا لأهل المدينة النَّبويَّة فقط.

٣ ـ خطابًا عامًّا لأهل الصناعات الدُّنيويَّة؛ أي كلٌّ في صناعته.

٤ ـ خطابًا عامًّا لكلِّ الناس.

وأما عبارة: «بِأَمْرِ دُنْياكُم» برمز «ب»؛ فيُحْتَمَل أن يكون المراد منها:

١ ـ مسألة تأبيرِ النخل فقط.

٢ ـ جميع المسائل الزراعية.

٣ ـ جميع الصناعات؛ أي كلٌّ في صناعته.

٤ ـ المصالح العامَّةُ للبشر من نافعٍ وضارٍّ.

٥ ـ أمور الدنيا جميعها.

وبالنظر في جميع ألفاظ متن الحديث من مختلف الروايات، ومن خلال بعض القواعد الأصوليَّةِ، وسياق القصَّة، فسأقوم باستبعاد بعض الاحتمالات العقليَّة، وحصر الاحتمالات الممكنة لمراد النَّبِيِّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من هذه اللَّفظة.

وأما المعنيان (أ–١)، و(أ –٢)، فهما الخاصَّان بمن كانوا على النخلة أو لأهل المدينة فبعيدٌ، وذلك لأنَّ الأصل في خطاب النَّبِيِّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ للصحابة أنَّه خطاب لِأُمَّتِهِ من بعده، وإذا أردنا أنْ نُعَمِّمَ هذا الاحتمال على جميع الروايات الواردة في القصَّة، يكون الدِّين جميعه خاصًّا بهؤلاء المخاطبين أو بأهل المدينة، وهذا ممتنعٌ شرعًا؛ ففي الرواية الثانية عند مسلم قال صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**إذا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دينِكُمْ فَخُذوا بِهِ، وَإِذا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيِي، فَإِنَّما أَنا بَشَرٌ**»، لا يقال: إنَّ المخاطبين في أمور الدِّين هُمُ الَّذين كانوا بصُحبَتِهِ عند تأبير النخل فقط أو أهل المدينة فقط.

وبهذا نختَصِرُ عدد الاحتمالات إلى احتمالين في (أ)، ونجمع عليها خمسة احتمالات في (ب)؛ فتكون المُحَصِّلةُ عشرة احتمالات:

١ ـ أنتم يا أهل الصناعات –كُلٌّ في صناعَتِهِ– أعلَمُ من غيركم في مسألة تأبير النخل، وهذا مستبعدٌ بداهَةً، فإنَّهُ لا يقال بأنَّ أصحاب حرفة النجارة مثلًا أعلم من غيرهم في تأبير النخل.

٢ ـ كذلك الاحتمال الثاني: أنتم يا أهل الصناعات –كُلٌّ في صِناعَتِهِ– أعلَمُ من غيركم في جميع الشؤون الزراعيَّة، فيقال فيه ما يُقالُ في الاحتمال الأوَّل.

٣ ـ أنتم يا أهل الصناعات –كُلٌّ في صناعته– أعلم من غيركم في جميع الصناعات –كلٌّ في صناعته–، بمعنى أنَّ أهل كلِّ صنعة أعلم بها مِمَّنْ ليسوا من أهلها، فأهلُ الطِّبِّ أعلَمُ بالطِّبِّ، وأهل الصيدلة أعلم بالصيدلة، وأهل الزراعة أعلم بالزراعة وهكذا، وهذا الاحتمال هو الأقوى، كما سيظهر.

٤ ـ أنتم يا أهل الصناعات –كلٌّ في صناعته– أعلَمُ من غيركم في المصالح العامَّةِ للبشر من نافعٍ وضارٍّ، وهذا أيضًا مستبعدٌ، وذلك أنَّنا لا نستطيع أنْ نقولَ بأنَّ أهل حرفة معيَّنةٍ –كالحدادة على سبيل المثال– أعلم من غيرهم في المصالح العامَّة للبشر من نافعٍ وضارٍّ.

٥ ـ أنتم يا أهل الصناعات –كلٌّ في صناعته– أعلَمُ من غيركم في أمور الدنيا جميعها، فإذا كان صاحب الصناعة قد يخفى عليه شيء من صناعته ولو يسيرًا، فمن باب أولى أنه لا يعلم أمور الدنيا جميعها، بل هذا العلم من العلوم الَّتي اختصَّ بها الرَّبُّ جَلَّوَعَلَا.

٦ ـ جميع البشر أعلم بتأبير النخل، وهذا يكذِّبُهُ الحِسُّ.

٧ ـ جميع البشر أعلم بشؤون الزراعة، وهذا كالذي سبقه.

٨ ـ جميع البشر أعلم بجميع الصناعات، وهذا أيضًا غير صحيح.

٩ ـ جميع البشر أعلم بالمصالح العامَّةِ للبشر من نافعٍ وضارٍّ، وهذا واضح البطلان؛ لأن الواحد منَّا قد يخفى عليه بعض مصالحه الخاصَّة به، فلا يكون جميع البشر أعلم بجميع مصالح البشر.

١٠ ـ جميعُ البشَرِ أعلم في أمور الدنيا جميعها، وتصوُّر هذا الاحتمال يكفي للحكم عليه بالبطلان.

وخلاصة ما سبق أنَّ الاحتمال العقليَّ الثالث –وهو أنَّ أهل كلِّ صناعة أدرى بصناعتهم من غيرهم– أقرَبُ الاحتمالات للصَّواب في هذه اللَّفظة الواردة في الحديث، ويبقى أن نجمع إلى هذه اللَّفظة الألفاظ الأخرى الواردة.

ففي الرواية الأولى: قال النَّبِيُّ ﷺ «**ما أَظُنُّ يُغْني ذَلِكَ شَيْئًا**»، وفي الرواية الثانية قال: «**إذا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دينِكُمْ فَخُذوا بِهِ، وَإِذا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيي، فَإِنَّما أَنا بَشَرٌ**». ويتَّضِحُ لنا أن المعنى سيصيرُ إذا جمعنا الرِّواية الأولى والرِّواية الثانية والاحتمال الراجح في الرواية الثالثة أنَّ أهل كُلِّ صناعة أدرى من غيرهم بصناعتهم، حتَّى لو كان النَّبِيُّ ﷺ بشرط أن يكون كلامه في هذه المسائل من قبيل الظَّنِّ –من الرواية الأولى– أو الرَّأْيِ –من الرواية الثانية–.

وقد لحظت هذا التقييد في تبويب النَّوويِّ على «صحيح مسلم»، حيث قال: «بابُ وُجوبِ امْتِثالِ ما قالَهُ شَرْعًا دونَ ما ذَكَرَهُ ﷺ مِنْ مَعايِشِ الدُّنْيا عَلَى سَبيلِ الرَّأْيِ»[١]، فلم يجعل عدم الامتثال لقول النَّبِيِّ ﷺ في معايش الدُّنيا مطلقًا، بل قيَّدَهُ بما كان على سبيل الرأي، ولو أنَّنا غفلنا عن هذا القيد المهمِّ المستفاد من الرِّواية الثانية لرددنا الكثيرَ من سُنَّة النَّبِيِّ ﷺ في الطعام والشراب واللباس والنوم، وغيرها من معايش الدنيا. مثل أن تأكُلَ باليمين وممَّا يليك، وأنْ تشرَبَ جالسًا، وتبدأ في اللِّباس بالجهة اليمنى، وأن تنام على الشِّقِّ الأيمن، وغيرها من الأمور الَّتي يصعُبُ حَصْرُها.

ومن جهةٍ أخرى ذكر النوويُّ ما يفيد أنَّ كلام النَّبِيِّ ﷺ في هذا الباب لم يكن من الخبر، وإنَّما من الظَّنِّ الَّذي يمكن أن يُخطِئ النبي ﷺ فيه.

قال النووي: «وَلَمْ يَكُنْ هَذا القَوْلُ خَبَرًا وَإِنَّما كانَ ظَنًّا كَما بَيَّنَهُ في هَذِهِ الرِّواياتِ، قالوا: وَرَأْيُهُ ﷺ في أُمورِ المَعايِشِ وَظَنُّهُ كَغَيْرِهِ فَلا يُمْتَنَعُ وُقوعُ مِثْلِ هَذا وَلا نَقْصَ في ذَلِكَ»[٢].

---

(١) النووي «**المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجَّاج**» (١٥/ ١١٦).

(٢) المرجع نفسه (١٥/ ١١٦).

إضافةً إلى أنَّ ألفاظ الروايات الثلاثة تفيدُ أنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يَنْهَهُمْ عنِ التأبير، ولكنَّهُم فهموا ذلك من كلامه، حيث قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في رواية: «**ما أَظُنُّ يُغْني ذَلِكَ شَيْئًا**»، وفي رواية أخرى: «**لَعَلَّكُمْ لَوْ لَمْ تَفْعَلوا كانَ خَيْرًا**»، فابتداء كلامه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بـ«لعلكم» يفيد توقُّع النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لذلك دون جزم، والمقصود أنَّ في نفس ألفاظ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما يفيدُ أنَّه لم يَنْهَهُم عن ذلك، قال ابن تيميَّة: «وَهُوَ لَمْ يَنْهَهُمْ عَنْ التَّلْقيحِ لَكِنْ هُمْ غَلِطوا فِي ظَنِّهِمْ أَنَّهُ نَهاهُمْ»[١]، وإذا قلنا: إنَّهُ نهاهم؛ فإنَّ نَهيَهُ هنا من قبيل الرأي كما جاء في الرواية الثانية[٢]، إضافةً إلى أنَّ الصحابة فهموا من كلام النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنَّهُ تشريع، فتركوا تأبير النخل مع عِلْمِهم القائم على التجربة الثابتة أنَّه ضروريٌّ، وأنَّ التَّمر دون التلقيح يَخْرُجُ رديئًا، لكنهم أخطؤوا في فهم كلام النَّبيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ومغزاهُ، حيث لم يقصد أن يأمرهم بذلك[٣].

وأما إذا كان كلام النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الأمور الدُّنيويَّة على سبيل الجزم، فإنَّه لا يدخل تحت قاعدة: «أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْياكُمْ»، إذن لا بُدَّ من توافُرِ ما يفيد أن ما قاله النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الأمور الدنيويَّة من الظَّنِّ أو الرأي، وأما إذا لم يتوافر ذلك فنبقى على الأصل أنَّ كلامَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وحيٌ من عند الله تعالى.

---

(١) ابن تيميَّة «**مجموع الفتاوى**» (١٨/ ١٢).

(٢) ومن اللَّافت للانتباه أنَّ بعض المؤيِّدين لتقسيم السُّنَّة إلى تشريعيَّة وغير تشريعيَّة -كالنمر على سبيل المثال- لا يكادون يذكرون الألفاظ الأخرى لحديث تأبير النخل ويقتصرون على لفظ: «**أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْياكُمْ**»؛ الَّذي سبق أنْ قال فيه رشيد رضا: إنَّهُ مرويٌّ بالمعنى. وإن كان الصَّواب -والله أعلم- أنَّ جميع الألفاظ ثابتةٌ، ولكن يبقى إعمالُ جميع الألفاظ الواردة في الحديث، وفَهْمُ الحديث من خلالها، لا أنْ يُتناول لفظٌ ويُهْمَلَ آخر. وانظر اقتصار النَّمر على هذه اللفظة. النمر «**السُّنَّة والتَّشريع**» (ص١٢، ١٤، ٣٦، ٧٤، ٧٩، ٩٥، ١٠٨، ١١١، ١١٢).

(٣) انظر: قرة داغي «**التَّشريع من السُّنَّة وكيفيَّةُ الاستنباط منها**» (ص٣٦٥).

قال القاضي عياض: «فإنَّ أخبارَهُ، وآثاره، وسِيَرَهُ وشمائله، معتنًى بها مستقصًى تفاصيلها، ولم يَرِدْ في شيء منها استدراكه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِغَلَطٍ في قولٍ قاله، أو اعترافه بوهْمٍ في شيءٍ أخبر به، ولو كان ذلك لنُقِلَ كما نُقِلَ من قصَّته عَلَيْهِ السَّلَامُ ورجوعه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عمَّا أشار به على الأنصار في تلقيح النخل، وكان ذلك رأيًا لا خَبَرًا»[١].

وبالرُّجوع إلى أقوال النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في العلاجات الدَّوائيَّة نجدُ أنَّ جميع ما قاله من قبيل الجزم، ولا يوجد صارفٌ لفظيٌّ من كلامه يدلُّ على عكس ذلك حتَّى نقول: إنَّ كلامه في هذا البابِ ظَنٌّ، أو رأيٌ، أو مأخوذٌ من البيئة والتجربة؛ فعلى سبيل المثال:

- قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**الشِّفاءُ فِي ثَلاثَةٍ: في شَرْطَةِ مِحْجَمٍ، أَوْ شَرْبَةِ عَسَلٍ، أَوْ كَيَّةٍ بِنارٍ، وَأَنْهَى أُمَّتي عَنِ الكَيِّ**»[٢]، و(ال) التعريف -في لفظة (الشفاء)- من ألفاظ العموم.

- وقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**إِنَّ هَذِهِ الحَبَّةَ السَّوْداءَ شِفاءٌ مِنْ كُلِّ داءٍ إِلَّا مِنَ السَّام. قُلْتُ: وَما السَّامُ؟ قالَ: المَوْتُ**»[٣]. أَكَّدَ ذلك بـ(إن)، و(كُلّ) الَّتي تُعَدُّ من ألفاظ العموم.

- وقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**إِنَّ أَمْثَلَ ما تَداوَيْتُمْ بِهِ الحِجامَةُ وَالقُسْطُ البَحْرِيُّ**»[٤].

- وقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**إِذا سَمِعْتُمْ بِالطَّاعونِ بِأَرْضٍ فَلا تَدْخُلوها، وَإِذا وَقَعَ**

---

(١) القاضي عياض «**الشِّفا بتعريف حقوق المصطفى**» (٢/ ٣١٢).

(٢) البخاري «**صحيح البخاري**» (كتاب الطب - باب الشِّفاء في ثلاث) (حديث رقم: ٥٦٨٠) (٧/ ١٢٢).

(٣) البخاري «**صحيح البخاري**» (كتاب الطب - باب الحبَّة السَّوداء) (حديث رقم: ٥٦٨٧) (٧/ ١٢٤).

(٤) المرجع نفسه (كتاب الطِّبِّ - باب الحجامة من الدَّاء) (حديث رقم: ٥٦٩٦) (٧/ ١٢٥).

بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِها فَلا تَخْرُجوا مِنْها»[١]، وفي هذا الحديث نَهْيٌ جازِمٌ.

تفيدُ كلُّ النُّصوصِ السَّابقة جزم النَّبِيِّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ بهذه العلاجات، ولا تنهض الأدِلَّةُ لاعتبارها من قبيلِ الظَّنِّ أو الرأي، فلا يقاسُ كلامه في باب الطِّبِّ الَّذي جزم به صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ على ما قاله من باب الظَّنِّ، كما في حادثة التأبير.

قال القاضي عياض عن الأمور الَّتي تكلَّم بها النَّبِيُّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ في أمورِ الدُّنيا: «فالَّذي يجب اعتقاده تنزيه النَّبِيِّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ عن أن يقع خبَرُهُ في شيءٍ من ذلك بخلاف مُخْبِرِهِ لا عمدًا ولا سهوًا ولا غلطًا، وأنَّه معصومٌ من ذلك في حال رضاه، وفي حال سخطه، وجِدِّهِ، ومزحه، وصحَّتِهِ، ومرضه، ودليلُ ذلك اتِّفاقُ السَّلَفِ وإجماعهم عليه.

وذلك أنَّا نعلم من دين الصحابة وعادتهم مبادرتهم إلى تصديق جميع أحواله، والثِّقَة بجميع أخباره في أي باب كانت وعن أي شيءٍ وقعت، وأنَّهُ لم يكن لهم توقُّفٌ ولا تردُّدٌ في شيءٍ منها، ولا استثباتٌ عن حاله عند ذلك؛ هل وقع فيها سهوٌ أم لا؟»[٢].

ومن أبرز الأسباب الَّتي جعلت الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ يفعلون ذلك هو سدُّ ذريعَةِ رفض شيء من السُّنَّة، كما فعل أقوامٌ فَهِموا حديث تأبير النخل فهمًا خاطئًا وأدخلوا هذا الفهم تحت مسمَّى التجديد، ممَّا آل بهم إلى ردٍّ صريح لأحاديث من السُّنَّة النَّبويَّة.

قال البسطاميُّ: «وتوسَّع فيه بعضهم -أي: حديث التأبير- حتَّى حصر الدِّين في العقائد والعبادات فقط»[٣].

ولم يمنع ميل القرضاوي إلى صِحَّة التقسيم من الانتباه إلى خطر هذه الفئة،

---

(١) المرجع نفسه (كتاب الطِّبِّ - باب ما يذكر في الطاعون) (حديث رقم: ٥٧٢٨) (٧/ ١٣٠).

(٢) القاضي عياض «**الشفا بتعريف حقوق المصطفى**» (٢/ ٣١١ - ٣١٢).

(٣) محمَّد بسطامي «**مفهوم تجديد الدِّين**» (ص٢٤٤).

والرَّدِّ عليهم في أكثر من موضع في بحثه[١]، فقال: «أمَّا أنْ يُتَّخَذَ هذا الحديث -حديث التأبير- تكأة لإخراج السُّنَّة، بل إخراج الدِّين كلِّهِ عن الحياة، وعزلِهِ عن شؤون المجتمع، بدعوى أنه رسالة روحيَّة! فهذا ما ترفضه السُّنَّة، ويرفضه القرآن، ويرفضه الإسلام»[٢].

وقد بيَّنَ موسى لاشين أنَّ هذه الفئة لا يُصلحون بهذا التجديد المزعوم وإنما يَضُرُّون، ولو ظنُّوا أنَّهُم محسنون، ويفتحون على الأُمَّة باب شرٍّ عظيمٍ، حيث قال: «وسَلْبُ رسالة محمَّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن عشرة تصرُّفات يُتيحُ لآخرين سلبها عن عشرين تصرُّفًا، ثمَّ عن مائة تصرُّف، ثم عن المعاملات جميعها، ثمَّ عن الشريعة كُلِّها. والعبرة ليست بحسن القصد في مثل هذه الأمور، إنَّما العبرة بالأثر والأخطار الَّتي يمكن أن تنجُمَ عن ثُقْبٍ صغير في جدارٍ كبيرٍ»[٣].

وذكر أحمد شاكر في تعليقه على الحديث خطر هؤلاء المتأثِّرين بالغرب ممَّن سمَّاهم عبيد المستشرقين، وتلامِذَةَ المُبَشِّرين، ووصفهم بأنَّهم: «إذا أرادوا أن ينفوا شيئًا من السُّنَّة، وأن ينكروا شريعةً من شرائع الإسلام، في المعاملات وشؤون الاجتماع وغيرها، يزعمون أنَّ هذه من شؤون الدنيا، يتمسكون برواية أنس: «**أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْياكُمْ**»، والله يعلم أنَّهم لا يؤمنون بأصل الدِّين، ولا بالألوهيَّة، ولا بالرسالة، ولا يصدِّقون القرآن في قرارة نفوسهم»[٤].

المَطْلَبُ الثَّاني: مُناقَشَةٌ تَفْصيلِيَّةٌ لِلْأَدِلَّةِ وَالآراءِ

ينصُّ القائلون بأنَّ العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة من قبيل الوحي على أنَّ الأصل في كلام النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنَّهُ وحيٌ من عند الله تعالى، وأنَّهُ لا يجوز

---

(١) انظر: القرضاوي «**الجانب التَّشريعيُّ في السُّنَّة النَّبويَّة**» (ص٢٧-٢٨).

(٢) المرجع نفسه (ص٢٨).

(٣) موسى لاشين «**السُّنَّة كلُّها تشريع**» (١/ ٨٧).

(٤) أحمد بن حنبل «**مسند الإمام أحمد بن حنبل**» (٢/ ١٧٧).

صرفُهُ عن هذا الأصل إلَّا بقرينة، ولا تنهض أدلَّةُ القائلين بأنَّ العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة من قبيل التجرِبَة إلى النَّقل عن هذا الأصل العظيم وهو أنَّ السُّنَّة إلهيَّةُ المصدر بكافَّةِ أصنافها وفروعها.

وقد ذهب بعض أهل العلم إلى أبعد من هذا، وقالوا: إنَّ أصلَ الطِّبِّ مأخوذٌ عن الأنبياء كما فعل الغزاليُّ، والراغب الأصبهاني، والطوفِيُّ، وابن حزم، وغيرهم[1].

وعلى الطَّرفِ الآخَرِ، ألْحَقَ بعض المعاصرين مثل القرضاوي والأشقر والجبير الأحاديث النَّبويَّة الطِّبِّيَّة بالسُّنَّة غير التشريعيَّة بعد استنباطهم هذا التقسيم من كلام جماعة من أهل العلم، وبالنظر في أقوال هؤلاء العلماء الذين نُسِبَ إليهم تأصيل السُّنَّة النَّبويَّة إلى تشريعيَّة وغير تشريعيَّة نَجِدُ أنَّهم ينقسمون إلى قسمين:

القِسْمُ الأَوَّلُ: من لا يوجد في كلامهم نصٌّ على إدراج أحاديث الطِّبِّ النَّبويِّ في السُّنَّةِ غير التشريعيَّة تحت قسم «ما كان من باب التجرِبَة والعادة»، وينسب المعاصرون لهم القول بأنَّ أحاديث الطِّبِّ النَّبويِّ مبنيَّةٌ على التجرِبَة، مع وجود نصوصٍ صريحة من هذه الطائفة تؤيِّدُ كون الطِّبِّ النَّبوِيِّ من الوحي وتُخالِفُ ما نُسب إليهم، كابن قتيبة، والقرافي، وغيرهم.

القِسْمُ الثَّاني: من يوجد في كلامهم تنصيصٌ على كون أحاديث الطِّبِّ النَّبويِّ من السُّنَّة غير التشريعيَّة تحت قسم الأفعال الَّتي مبناها على التجرِبَة والعادة، وهم ابن خلدون، والدهلوي، ومحمد رشيد رضا.

وسيتمُّ في هذا المطلب مناقشة القائلين بأنَّ أصلَ الطِّبِّ مأخوذٌ عن الأنبياء بطريق الوحي، ومن نسب إليهم القول بأنَّ العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة من قبيل التجربة، ومن صرَّحوا بأنَّ الطِّبَّ النَّبوِيَّ أُخذ من طريق التجرِبَة.

---

(١) انظر: (ص٤٦-٤٧).

❋ أَوَّلًا: مُناقَشَةُ آراءِ القائِلِينَ بِأَنَّ أَصْلَ الطِّبِّ مَأْخوذٌ عَنِ الأَنْبِياءِ بِطَرِيقِ الوَحْيِ:

ولكي تتمَّ مناقشة هذا الرأي بصورةٍ صحيحَةٍ لا بُدَّ مِنَ التَّحقُّق تحت أيِّ قسمٍ من القضايا العقليَّة هو، أهُوَ مندرجٌ في قسم المستحيلات عقلًا؟ أم الواجبات؟ أم الممكنات؟ وبعد هذا كلِّهِ ينظر في الأدلَّةِ الشرعيَّة أو العقليَّة الَّتي تتبنَّى القول بأنَّ أصل الطِّبِّ إلهيّ المصدر، فإنْ صحَّتِ الأَدِلَّةُ ظهر رجحان هذا الرأي، وإلَّا قيل ببطلانه.

واستبعد بداية القول بأنَّ أصل الطِّبِّ مأخوذٌ عن الأنبياء واجبٌ عقلًا؛ وذلك لأنَّ الوجوب العقليَّ لا يُتَصَوَّرُ عدمه.

وأمَّا بابُ المستحيلات، فلا يستحيل عقلًا أن يكون الأنبياءُ عالمين بالطِّبِّ بشرطِ ألَّا يكون علمهم بالطِّبِّ هو العلامة المميزة لهم كأنبياء عن بقية البشر، وذلك لأنَّ الوصول إلى العلوم الطِّبِّيَّة مقدورٌ لسائرِ الخلق بالتجرِبَة، ولا بُدَّ من وجود علامة مميِّزة للأنبياء لا يشترك معهم غيرهم فيها حتَّى لا يقع الاشتباه بين الأنبياء وغيرهم من سائر البشر.

يقرِّرُ ذلك ابن تيميَّة قائلًا: «وهذا شرطٌ في آيات الأنبياء؛ ألَّا يكون لها نظيرٌ لغير الأنبياء، ومَنْ يُصَدِّقُهُمْ؛ فإذا وجد نظيرها من كلِّ وجهٍ لغير الأنبياء، ومن شهد لهم بالنُّبُوَّة، لم تكن تلك من آياتهم، بل كانت مشتركة بين من يخبر بنبوَّتِهم، ومن لا يخبر بنبوَّتِهم، كما يشترك هؤلاء وهؤلاء في الطِّبِّ والصناعات»[1].

وبعد استبعاد الوجوب والاستحالة العقليَّيْنِ، لم يبقَ عندنا إلَّا الإمكانُ أو الجواز، لكن هذا الإمكان العقليَّ وحْدَهُ لا يكفي في ترجيح هذا الرَّأي إلَّا

---

(١) ابن تيميَّة «**النُّبُوَّات**» (٢/ ٨٣٠).

بوجود دليلٍ آخرَ، سواء أكان عقليًّا أم شرعيًّا، وهو ما سيتمُّ استعراضُهُ من خلال ما وقفت عليه من كلام العلماء الذين مالوا إلى هذا القول.

قال الغزاليُّ: «ودليل وجودِها -أي: النُّبُوَّة- وجود معارف في العالم لا يتصوَّر أنْ تُنال بالعقل، كعلم الطِّبِّ والنجوم، فإنَّ من بحث عنها علم بالضرورة أنَّها لا تدرك إلَّا بإلهامٍ إلهيٍّ، وتوفيقٍ من جهة الله تعالى، ولا سبيل إليها بالتجربة»[1].

ومثله تمامًا ما قاله الطُّوفيُّ حين عدَّد فوائِدَ النُّبُوَّة ومنافعها، وكان من ضِمْنِ ما ذكر من منافع النُّبُوَّة: «ومنها: تعريف الأحكام البطنيَّة كقوى الأدوية والأغذية وخواصِّها ومنافعها ومضارِّها؛ إذ الأعمارُ لا تفي بمعرفة ذلك بالتجرِبَة»[2].

ولكن الواقع يؤكِّدُ خلاف ذلك، فلا شكَّ أنَّ الطِّبَّ في هذا العصر -على سبيل المثال- مبنِيٌّ على التجرِبَة، وقد وصل إلى حقائق كثيرة في باب تشخيص الأمراض وعلاجها.

وأمَّا ما قاله الراغب الأصفهانِيُّ في هذا الشأن ففيه بعض الاختلاف وإن كانت النتيجة واحدة، وهذا نصُّ كلامه: «أصول الصناعات والمكاسب مأخوذةٌ عن وحيٍ، وذلك أن نقص البشر وحاجة بعضهم إلى بعض أمرٌ ظاهرٌ، والناقص محتاجٌ إلى الكامل، فلا يخلو: إمَّا أن يكون قد أخذ ذلك واحدٌ عن واحدٍ بلا نهاية، وذلك إيجاب ما لا نهاية له وهو محالٌ.

وإمَّا أن ينتهي إلى واحدٍ من البشر علَّمَهُ اللهَّ الصناعات، إمَّا بسماعٍ من الملأ الأعلى، أو بإلهام أو منام، وهذا هو الوحي، فمعلومٌ لذي اللُّبِّ أن قوى العقاقير وطبائع الحيوانات ممَّا لا يمكن إدراك خواصِّها بأفهام البشر وتجربتهم، ورؤساء كلِّ صناعةٍ يُقِرُّون بذلك؛ فأهل النجوم يقولون: مبادئ النجوم من هرمس؛

---

(١) الغزالي «**المنقذ من الضَّلال**» (١/ ١٨٣-١٨٤).

(٢) الطوفي «**الانتصاراتُ الإسلاميَّة في كشف شُبَهِ النَّصرانيَّة**» (١/ ٢٦٠).

ويقولون: هو الَّذي عرج بروحه إلى السماء واطَّلَع على ذلك؛ ويقولون: هو قبل إدريس صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، **وكذلك أصحاب الطِّبِّ يدعون مثل ذلك في معرفة الأدوية**»[١].

وكذلك الأمر عند ابن حزم في «الفصل»، حيث قال: «وكلُّ هذا لا سبيل إلى الاهتداء إليه دون تعليمٍ فوجبَ بالضرورة ولا بُدَّ أنه لا بُدَّ من إنسانٍ واحدٍ فأكثر عَلَّمَهُمُ الله تعالى ابتداءً كلّ هذا دون معلِّمٍ لكن بوحي حقَّقَهُ عنده وهذه صِفَةُ النُّبُوَّة... وَابْتِداء أشخاص -أي: تشخيص- الأَمْراض وأنواعها وقوى العقاقير والمعاناة بِها وَابْتِداء معرفَة الصناعات، فصحَّ بذلك أَنَّهُ لا بُدَّ مِنْ وحيٍ مِنَ الله تعالى في ذلك»[٢].

وفي الحقيقة أنَّ النُّقولات السابقة لا تقوى لتكون أدِلَّةً على إثبات كون أصلِ الطِّبِّ مأخوذًا عن الأنبياء، فيبقى هذا الأمر في حيز الإمكان العقلي دون وجود مرجِّحٍ سمعيٍّ أو عقليٍّ يدلُّ على صِحَّتِهِ، وحتى يتمَّ التمييز بين هذا الرأي وبين رأي القائلين بأنَّ العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة من قبيل الوحي لا بُدَّ من ملاحظة أنَّ هناك فرقًا بينَ أنْ نقولَ بأنَّ كلام النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو غيره من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في الطِّبِّ مأخوذٌ عن الوحي، وبين قولنا بأنَّ أصل الطِّبِّ مأخوذٌ عن الأنبياء، فإخبارُ الله تعالى النَّبيَّ شيئًا من الأمور الدنيويَّةِ كالصناعات والطِّبِّ لا يعني أنَّ أصلَ هذه الأمور من الوحي، فالأوَّلُ تحقَّقَ حين علَّمَ الله تعالى داود عَلَيْهِ السَّلَامُ كيفيَّة صناعة الدروع، كما قال تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَـٰهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ﴾ [الأنبياء:٨٠]، وكما جاءَ بنصِّ القرآن الكريم في حقِّ عيسى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، كآيةٍ ودليلٍ على نُبُوَّتِهِ حين أتى بأمور طِبِّيَّة يعجز عنها الأطبَّاء؛ مثل إحياء الموتى وشفاء الأكمَهِ والأبرص، كلُّ ذلك بإذن الله

---

(١) الأصفهاني «**الذريعة إلى مكارم الشَّريعة**» (١/ ٢٧٢).

(٢) ابن حزم «**الفصل في الملل والأهواء والنِّحل**» (١/ ٦٥).

تعالى ومشيئَتِهِ، فجميع هذه المسائل لا تخرج عن قدرة الله تعالى المتعلِّقَةِ بالمُمْكنات عقلًا -وهذه الأمور منها-، وأرشدنا الدَّليل الشرعِيّ على تحقُّق قدرة الله تعالى في حقِّ داود عَلَيْهِ السَّلَامُ بتعليمه صناعة الدروع، وفي حقِّ عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بالإتيان بأمور طِبِّيَّة معجزة، فلا يوجد مانع أنْ يتكرَّرَ ذلك في حقِّ نبيِّنا محمَّد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولعلَّ هذين المثالين هما مستندُ القائلين بأنَّ أصل الطِّبِّ وأصل الصناعات جاء من قبل الله تعالى بالوحي، والحقيقة أنَّ غاية ما يَدُلَّان عليه هو أنَّ الله تعالى يُطْلِعُ بعض الأنبياء على بعض هذه الأمور الدنيويَّة كآيةٍ ودليلٍ على النُّبُوَّة، وبالتالي يكون إتيان الأنبياء ببعض المسائل الدنيويَّة كالطِّبِّ لا يعني أن أصلها من قبل الوحي، والله أعلم.

وممَّا يُمكِنُ أنْ يُسْتَدَلَّ به على أنَّ كلام الأنبياء في الطِّبِّ مصدرُهُ الوحيُ لا أنَّ أصله من الوحي، ما ذهب إليه الحليمي في تفسيره لحديث: «الرُّؤْيا الصَّالِحَةُ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعينَ جُزْءًا مِنَ النُّبُوَّةِ»[1] فاجتهدَ في بيان هذه الأجزاء، وذكر منها الطِّبَّ[2]، وبيَّن أنَّ كلام الأنبياء بشكلٍ عامٍّ وكلام محمَّد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بشكلٍ خاصٍّ في أمور الطِّبِّ إلهيُّ المصدَرِ.

وعلَّق ابن حجر على كلام الحليمي بعد تعداده أجزاء النُّبُوَّة قائلًا: «وقد قصد الحليميُّ في هذا الموضع بيان كون الرؤيا الصالحة جزءًا من ستَّةٍ وأربعين جزءًا مِنَ النُّبُوَّةِ، فذكر وجوهًا من الخصائص العلميَّةِ للأنبياء تكلَّفَ في بعضها حتَّى أنهاها إلى العدد المذكور»[3].

---

(١) البخاري «**صحيح البخاري**» (كتاب التَّعبير - باب الرُّؤيا الصَّالحة جزءٌ من ستَّة وأربعين جزءًا مِنَ النُّبُوَّة) حديث رقم: ٦٩٨٩) (٩/ ٣١).

(٢) انظر: ابن حجر «**فتح الباري**» (١٢/ ٣٦٧).

(٣) المرجع نفسه (١٢/ ٣٦٦).

ولم يقصد ابن حجر بهذا التكلُّف ما أدخله الحليميُّ من مسائل الطِّبِّ في أجزاء النُّبُوَّةِ؛ لأنَّه صرَّح في مواضع أخرى بأنَّ الطِّبَّ النَّبوِيَّ منزلٌ من عند الله تعالى، وبالتالي يكون رأيه موافقًا للحليمي فيما ذكر بخصوص الطِّبِّ، ويكونُ نقدُهُ للحليميِّ في مواضع أخرى ليس هذا موضع تحريرها.

قال ابن حجر في تعليقه على حديث: «**ما أَنْزَلَ اللهُ داءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً**»(١): «وهوَ إنزالُ عِلْمِ ذلك على لسان المَلَكِ للنَّبِيِّ صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ مثلًا، أو عبَّر بالإنزال عن التقدير»(٢).

وكذلك جاء ما يعضد كلام الحليميِّ في «عون المعبود» دون تعيينِ هذه الأصول الَّتي جاءت عن الأنبياء، حيث قال العظيم أبادي: «ويجوز أن يكونَ أرادَ بِالنُّبُوَّةِ هاهنا ما جاءت به النُّبُوَّةُ، ودعت إليه من الخيرات، أي أنَّ هذه الخِلال جزءٌ من خمسةٍ وعشرينَ ممَّا جاءت به النُّبُوَّةُ، ودعا إليه الأنبياء»(٣).

*** ثانِيًا: مُناقَشَةُ آراءِ مَنْ نُسِبَ إِلَيْهِمُ القَوْلُ بِأَنَّ العِلاجاتِ الدَّوائِيَّةَ النَّبَوِيَّةَ مِنْ قَبيلِ التَّجْرِبَةِ:**

ذكر ابن تيميَّة ضوابط نقل مذاهب العلماء وسبب حصول الخطأ في ذلك، فقال: «النَّقلُ نوعان: أحدهما: أن ينقل ما سمع أو رأى. والثاني: ما ينقل باجتهاد واستنباط. وقول القائل: مذهب فلان كذا؛ أو: مذهب أهلِ السُّنَّة كذا؛ قد يكون نسبه إليه لاعتقادِهِ أنَّ هذا مقتضى أصوله وإن لم يكن فلان قال ذلك. ومثل هذا يدخله الخطأ كثيرًا، ألا ترى أنَّ كثيرًا من المصنِّفين يقولون: مذهب الشافعي أو غيره كذا، ويكون منصوصه بخلافه، وعذرهم في ذلك: أنَّهم رأوا أنَّ أصوله

---

(١) البخاري «**صحيح البخاري**» (كتاب الطِّبِّ - بابُ ما أنزَلَ الله داءً إلَّا أنزَلَ له شفاء) (حديث رقم: ٥٦٧٨)، (٧/ ١٢٢).

(٢) ابن حجر «**فتح الباري**» (١٠/ ١٣٥).

(٣) العظيم آبادي «**عون المعبود ومعه حاشية ابن القيِّم**» (١٣/ ٢٤٦).

تقتضي ذلك القول، فنسبوه إلى مذهبه من جهةِ الاستنباط لا من جهة النَّصِّ»[١].

وسأناقش في ضوء هذه القاعدة آراء من نُسِبَ إليهم القولُ بأنَّ العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة من قبيل التجرِبَة، ومن أبرز هؤلاء العلماء ابن قتيبة، والقاضي عبدالجبَّار، والقاضي عياض، والقرافي، وابن القيِّم، والطاهر بن عاشور، من خلال الوقوف على كلامهم على النحو الآتي:

- **ابن قتيبة:**

وقع كلامٌ لابنِ قتيبة يقسِّمُ فيه سُنَنَ النَّبِيِّ صَلَّٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ إلى ثلاثة أقسام، حيث قال:

«والسُّنَن –عندنا– ثلاث: «الأولى» سُنَّةٌ أتاه بها جبريل عَلَيْهِٱلسَّلَامُ عن الله تعالى... .

و«السُّنَّةُ الثانية»: سُنَّةٌ أباح الله له أنْ يَسُنَّها، وأمره باستعمال رأيه فيها، فلَهُ أنْ يترخَّصَ فيها لمن شاء على حسب العِلَّةِ والعذر؛ كتحريمه الحرير على الرجال، وإذنه لعبدالرَّحمن بن عوف فيه لِعِلَّةٍ كانت به... .

«والسُّنَّةُ الثالثة»: ما سنَّهُ لنا تأديبًا، فإن نحن فعلناه كانت الفضيلة في ذلك، وإن نحن تركناه فلا جناح علينا إن شاء الله...»[٢].

استنتج العوَّا والقرضاوي من هذه التقسيمات وجودَ بعض السُّنَنِ غير التشريعيَّة، وبقطع النظر عن رأيي في استدلالهما، فإنَّ ما يُهِمُّني في هذا المقام علاقةُ هذه التقسيمات الَّتي ذكرها ابن قتيبة بالطِّبِّ النَّبويِّ وأحاديثه؟

وبالرجوع إلى كلام ابن قتيبة في مواضع أخرى في الكتاب نفسِهِ وجدتُ أنَّهُ ذكرَ جملَةً من الأحاديث في الطِّبِّ النَّبَوِيِّ الَّتي يدرجها المُؤَيِّدونَ لهذا التقسيم

---

(١) ابن تيميَّة «**مجموع الفتاوى**» (١١/ ١٣٧).

(٢) ابن تيميَّة «**تأويل مختلف الحديث**» (١/ ٢٨٣ –٢٨٦).

تحت قسم السُنَّةِ غير التشريعيَّة[١]، كالأحاديث الَّتي تخصُّ باب العدوى، مثل حديث الطاعون وغيره[٢]، وحديث الذُّبابِ الَّذي ذُكر فيه أنَّ الدَّاءَ في أَحَدِ أجنحتها والدَّواء في الآخر[٣]، وأحاديث الكيِّ[٤]، ولم يذكر بتاتًا أنَّها من السُنَّة غير التشريعيَّة، بل ذكرها مؤيِّدًا لحُجِّيَّتها.

وسأتناولُ أنموذجًا واحدًا من كلام ابن قتيبة ذاكرًا موضع الشاهد منه، قال في ردِّهِ على من أنكر حديث الذباب [٥]: «ونحنُ نقولُ: إنَّ هذا الحديث صحيحٌ، وقد رُوِيَ أيضًا بغير هذه الألفاظ... إلى أن قال: إنَّ من حَمَلَ أمرَ الدِّينِ على ما شاهَدَ، فجعل البهيمة لا تقول... والذباب لا يُعْلَمُ موضع السُّمِّ وموضع الشفاء، واعترض على ما جاء في الحديث، مما لا يفهمه...»[٦].

وفي قول ابن قتيبة: «إنَّ مَنْ حَمَلَ أمر الدِّين على ما شاهد... واعترض على ما جاء في الحديث ممَّا لا يفهمه» نصٌّ صريحٌ على أنَّ حديث الذباب وغيره من أحاديث الطِّبِّ آنِفَةِ الذِّكرِ وحيٌ من الله تعالى وليس من باب السُنَّة غير التشريعيَّة القائمة على التجرِبَة، وعدم الإحاطة بكيفِيَّة احتواء أَحَدِ أجنحةِ الذبابة على الشفاء لا يعني عدم وجود ذلك.

---

(١) انظر: توجيه القرضاوي لحديث الذُّباب في كتابه: «**الجانب التَّشريعيّ في السُّنَّة النَّبويَّة**» (ص٨٧)، والأشقر «**مدى الاحتجاج بالأحاديث النَّبويَّة في الشُّؤونِ الطِّبِّيَّة العِلاجيَّة**» (ص٨٦).

(٢) انظر: ابن قتيبة «**تأويل مختلف الحديث**» (ص١٦٩-١٧٣).

(٣) انظر: المرجع نفسه (ص٣٣٤).

(٤) انظر: المرجع نفسه (ص٤٦٢-٤٦٥).

(٥) قالَ فيه النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**إذا وَقَعَ الذُّبابُ في شَرابِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْمِسْهُ ثُمَّ لِيَنْزِعْهُ فَإِنَّ في إِحْدَى جَناحَيْهِ داءً وَالأُخْرى شِفاءً**» «صحيح البخاري» (كتاب بدء الخلق - باب إذا وقع الذُّباب في شراب أحدكم فليغمسه) (حديث رقم: ٣٣٢٠) (٤/ ١٣٠).

(٦) ابن قتيبة «**تأويل مختلف الحديث**» (ص٣٣٤).

فخُلاصة الأمر أنَّنا لا نستطيع بأيٍّ شكلٍ من الأشكال أن ننسب عدم تشريعيَّة أحاديث الطِّبِّ النَّبَويِّ إلى ابن قتيبة، وأنَّهُ وإنْ قسم أفعال النَّبِيِّ صلى لله عليه وسلم إلى أقسام ثلاثة، فأحاديث الطِّبِّ النَّبَوِيِّ لا تدخل عنده في باب التجرِبَة أو السُّنَّة غير التشريعيَّة.

- **القاضي عَبْدالجَبَّار:**

استدلَّ الأشقر في نفي حُجِّيَّةِ أحاديث الطِّبِّ النَّبَوِيِّ بكلام للقاضي عبدالجبَّار تحت باب أفعال النَّبِيِّ صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ[1]، وحتى نعلم صِحَّةَ استدلال الأشقر من عدمه، سأوردُ كلام القاضي عبدالجبَّار في ذلك، حيثُ وضعَ شروطًا للتأسِّي بالنَّبِيِّ صَلَّاللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، ذكر منها: «أن تكونَ ممَّا له مدخلٌ في الشَّرع، ولا تكون ممَّا يُفْعَلُ للمنافع والمضارِّ»[2].

استنبطَ الأشقر من هذه العبارة أنَّ باب الطِّبِّ ليس من الشَّرع؛ لأَنَّهُ يتعلَّقُ بصِحَّةِ الأبدان، وهذا أمرٌ دنيويٌّ، كما أنَّ الطِّبَّ ممَّا يُفْعَلُ للمنافع والمضارِّ، فلا يكون محلًّا للتأسِّي، وإذا ألقينا نظرةً على كتب القاضي عبدالجبار نجدُ أنَّهُ يَرُدُّ على من ينكرون أحاديث الطِّبِّ النَّبَوِيِّ في كتاب «تثبيت دلائل النُّبُوَّة»، فيثبت هذه الأحاديث، ويحتجُّ بها، ولو كان ما فهمه الأشقر من كلام القاضي عبدالجبَّار صحيحًا لرَدَّ القاضي على هذه الفئة المُنكِرَةِ لهذه الأحاديث بقوله: إنَّها ليست من السُّنَّة التشريعيَّة، ولكنَّه لم يفعل ذلك، وفي الحقيقة أنَّ سياق كلام القاضي عبدالجبَّار يدلُّ على احتجاجِهِ بأحاديث الطِّبِّ النَّبَويِّ؛ وذلك لأنَّه ذَكَرَ هذه الاعتراضات وردَّ عليها تحت باب دلائل النُّبُوَّة، ممَّا يدلُّ على أنَّها وحيٌ عنده وليست من السُّنَّة غير التشريعيَّة، وكذلك ما نصَّ عليه في مناقشته للمُعْتَرضين على الطِّبِّ النَّبويِّ ينفي عنه القول بعدم حُجِّيَّته.

---

(١) انظر: الأشقر «**مدى الاحتجاج بالأحاديث النَّبويَّة في الشُّؤون الطِّبِّيَّة العلاجيَّة**» (ص١٣).

(٢) القاضي عبدالجبَّار «**المغني في أبواب التَّوحيد والعدل**» (١٧/ ٢٥٦).

قال القاضي: «وذكر صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الشِّفاءَ في أشياء كثيرة من فواكه ونبات يطولُ شرحها، ونَهَى عن أكلِ أشياء كثيرةٍ في أمراض، ونَهَى الرَّمِدَ عن أكل التَّمر، إلى غير ذلك مما جاء عنه صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ممَّا يطولُ شرحه، وإن لم يكن معالجًا طبيبًا، فما وُجِدَ في قوله مع كثرة ما قاله كذبٌ»[(١)].

فهو يُثْبِتُ أنَّ الوصايا النَّبويَّة العلاجيَّة صدق في ذاتها، وكان ممَّا قاله في سياق كلامه عن الاستشفاء بالقرآن وماء زمزم: «وهذا الَّذي ادَّعَينا في القرآن وفي ماء زمزم هو ما كان عليه الصحابة في الصَّدر الأَوَّلِ، ثُمَّ الَّذين يلونهم، ثُمَّ الَّذين يلونَهم، إلى تابعيِّ التابعينَ والَّذين بعدهم، يعرفه كلُّ من سمع أخبارهم وتصفَّحَ سيرهم، وخَلْقٌ كثيرٌ على مثل طرائقهم في بلدان الإسلام يستشفون بالقُرآن وبماء زمزم من أمراض متفاوتة»[(٢)].

وما يهمُّني من كلام القاضي عبدالجبَّار في هذا المقام أنَّهُ لم يخرج العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة عن الوحي، أمَّا عن كيفيَّة حصول الشفاء للمريض عنده، فله علاقةٌ بمسألةِ سَبَبِيَّةِ التداوي، وهو ما سيتمُّ مناقشتُهُ بالتفصيل في الفصل الثاني.

ومن جهةٍ أخرى، فإنَّ الموضع الَّذي استدلَّ به الأشقر من كلام القاضي عبدالجبَّار، إنَّما جاء في سياق الحديث عن أفعال النَّبِيِّ صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ المحضة، وكثير من أحاديث الطِّبِّ النَّبَوِيِّ من أقواله لا من أفعاله، وما ورد منها من أفعاله كاحتجامه صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ موافقٌ لأقواله تحت هذا الباب، وقد صرَّح القاضي بأن هذه الأفعال تفيد التشريع، يقول القاضي في الشروط الَّتي تنفي كون فعل النَّبِيِّ حُجَّةً: «ومنها أن لا يكون فعلُهُ بيانًا لجملة -أي: مجمل-؛ لأنَّهُ إذا كانت هذه حالُهُ دلَّ على حكم على طريقة مطابقة لدلالة ما هو بيانٌ له»[(٣)]، فقصد القاضي

(١) القاضي عبدالجبَّار «**تثبيتُ دلائل النُّبُوَّة**» (٢/ ٦١٥).

(٢) المرجع نفسه (٢/ ٦١٦-٦١٧).

(٣) القاضي عبدالجبَّار «**المُغني في أبواب التَّوحيد والعدل (الشَّرعيَّات)**» (ص١٢٨).

في الجملة الَّتي نقلها الأشقر نفي التشريع عمَّا فعلَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من الأفعال الجِبِلِّيَّة الَّتي لا تدخل تحت أصلٍ قولِيٍّ لهُ، لا مطلقًا، كذلك لا يصحُّ الاستدلال بهذا الكلام للقاضي عبدالجبَّار؛ لأنَّ المعتزلة تُخْرِجُ المباح من الأحكام التكليفيَّة كما هو قولُ طائفةٍ منهم[١].

ولو صحَّ إلحاقُ الأحاديث النَّبويَّة في الطِّبِّ بأفعال النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الجِبِلِّيَّة، فأقل ما تدلُّ عليه هو الإباحة، والإباحة حكمٌ شرعيٌّ بإجماع أهلِ السُّنَّةِ والجماعة كما مرَّ سابقًا.

- **القاضي عياض:**

استدلَّ الأشقر بكلام القاضي عياض في «الشفا»؛ ليُخْرِجَ الكثير من أحاديثِ الطِّبِّ النَّبَوِيِّ عن صفتها التشريعيَّة[٢]، قال القاضي عياض: «فأمَّا أحوالُهُ في أمور الدنيا فنحنُ نسبُرُها على أسلوبها المتقدِّمِ بالعقد والقول والفعل. أمَّا العقدُ[٣] منها: فقد يعتقد في أمور الدنيا الشيءَ على وجهٍ ويظهر خلافه، أو يكون منه على شكٍّ أو ظنٍّ، بخلاف أمور الشرع»[٤]، وباب الطِّبِّ من الأمور الدنيويَّةِ فلا يكون شرعًا[٥].

ولتوضيحِ موقِفِ القاضي عياض من أحاديث الطِّبِّ النَّبويِّ، أورد كلامًا هامًّا من كتابه «الشفا» للوقوف على حقيقة رأيه في هذه المسألة، قال فيه:

«الفصل السادس والعشرون معارفه وعلومه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ومن معجزاته الباهرة ما جمَعَهُ اللهُ له من المعارف والعلوم وخصَّهُ به من

---

(١) انظر: (ص ٧٣).

(٢) انظر: الأشقر «**مدى الاحتجاج بالأحاديث النَّبويَّة في الشُّؤون الطِّبِّيَّة العلاجيَّة**» (ص٢٤-٢٥).

(٣) أي: اعتقادها.

(٤) القاضي عياض «**الشِّفا بتعريف حقوق المصطفى**» (٢/ ٤١٦).

(٥) انظر: الأشقر «**مدى الاحتجاج بالأحاديث النَّبويَّة**» (ص٢٥).

الاطِّلاع على جميع مصالح الدُّنْيا والدِّين»[١].

ثمَّ ذَكَرَ أنَّ أصحاب المعارف في شتَّى العلوم -ومنها الطِّبّ- يأخذون كلامه قدوةً وأصولًا في عِلْمِهِمْ، وسرد بعدها مجموعة من الأحاديث في الطِّبِّ النَّبويِّ مُحْتَجًّا بها[٢].

ويظهر لَنا من ذلكَ أنَّ القاضي عياض لم يَقُلْ بنفي التشريع عن أحاديث الطِّبِّ النَّبويِّ، إضافة إلى قوله: «وأمَّا أقوالُهُ الدُّنيويَّةُ من أخباره عن أحواله، وأحوال غيره، وما يفعلُهُ أو فَعَلَهُ، فقد قدَّمنا أنَّ الخلف فيها ممتنعٌ عليه في كلِّ حال، وعلى أيِّ وجهٍ من عمدٍ أو سهوٍ أو صِحَّةٍ أو مرضٍ أو رضًا أو غضب، وأنَّهُ معصومٌ منهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»[٣].

- **القرافِيُّ:**

قال القرافِيُّ: «غالب تصرُّفِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالتبليغ؛ لأنَّ وصف الرِّسالة غالِبٌ عليه، ثمَّ تقعُ تصرُّفاتُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فمنها ما يكون بالتَّبليغ والفتوى إجماعًا، ومنها ما يجمع الناس على أنَّه بالقضاء، ومنها ما يجمع الناس على أنَّه بالإمامة، ومنها ما يختلف العلماء فيه لتَرَدُّدِهِ بين رُتْبَتين فصاعدًا؛ فمنهم من يغلب عليه رتبة، ومنهم من يغلب عليه أخرى، ثم تصرُّفاته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة؛ فكلُّ ما قالَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو فعلَهُ على سبيل التبليغ كان ذلك حكمًا عامًّا على الثقلين إلى يوم القيامة، فإنْ كان مأمورًا به أقدَمَ عليه كلُّ أحدٍ بنفسه، وكذلك المباح، وإن كان منهيًّا عنه اجتنَبَهُ كلُّ أَحَدٍ بنفسه، وكل ما تصرف فيه عَلَيْهِ السَّلَامُ بوصف الإمامة لا يجوزُ لأحدٍ أنْ يُقْدِمَ عليه إلَّا بإذن الإمام اقتداءً به عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولأنَّ سبَبَ تصرُّفِهِ فيه بوصف الإمامة

(١) القاضي عياض «**الشِّفا بتعريف حقوق المصطفى**» (١/ ٦٩٤).

(٢) انظر: المرجع نفسه (ص٦٩٥-٦٩٩).

(٣) المرجع نفسه (٢/ ٤٢٣).

دونَ التبليغ يقتَضي ذلك وما تصرَّفَ فيه صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ بوصْفِ القضاء لا يجوزُ لأحدٍ أنْ يُقْدِمَ عليه إلَّا بحكم حاكمٍ اقتداء به صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ؛ ولأنَّ السبب الَّذي لأجله تصرَّف فيه صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ بوصف القضاء يقتضي ذلك، وهذه هي الفروق بين هذه القواعد الثلاث»[١].

استنتج كلٌّ من العوَّا[٢] والقرضاوي[٣] من كلام القرافِيِّ السابق أنَّهُ ينفي صفة التشريع عن بعض الأحاديث النَّبويَّة، مع أنَّ القرافِيَّ كغيره من العلماء المذكورين آنفًا لم يُدْرِجْ أحاديثَ الطِّبِّ النَّبوِيِّ في القسم غير التشريعيِّ منها، فإذا أردنا أن نضعَ الأحاديثَ النَّبويَّة في باب الطِّبِّ تحتَ أحَدِ الأقسام المذكورة للقرافِيِّ، فالأنسَبُ وضعُها تحت قسم التبليغ؛ لأنَّها ليست قضاء، ولا حكاها النَّبِيُّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ بحُكْمِ إمامَتِهِ للمسلمين، وبالرجوع إلى كلام القرافِيِّ في كتبه المطبوعة وجدتُ أنَّه يُعَلِّقُ على الأحاديث النَّبويَّة في باب الطِّبِّ دون ذكر أنَّها من الأقسام الَّتي تخرج عن الوحي، بل يوردها مُحْتَجًّا بها، فعلى سبيل المثال:

قال القرافِيُّ: «وعنه صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «**ما أَنْزَلَ اللهُ داءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفاءً**»؛ وهو يدلُّ على جوازِ المُعالجة، ومن المعالجة الجائزة حمية المريض، وحمى عمر بن الخطاب رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ مريضًا حتَّى كان يمصُّ النَّوى من الجوع، وكان الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُمۡ يكتوونَ من الذَّبحَةِ واللّقوَةِ وذات الجنبِ وهو يَعْلَمُ بهم، وقال صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «**الشِّفاءُ فِي ثَلاثٍ: فِي شَرْطَةِ مِحْجَمٍ، أَوْ شَرْبَةِ عَسَلٍ أَوْ كَيَّةٍ بِنَارٍ. وَأَنا أَنْهَى أُمَّتي عَنِ الكَيِّ**» »[٤]؛ فهو يحتج هنا بقول النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في باب الطِّبِّ.

---

(١) القرافي «**أنوار البروق في أنواء الفروق**» (١/ ٢٠٥).

(٢) انظر: العوَّا «**السُّنَّة التَّشريعيَّة وغير التَّشريعيَّة**» (ص٣٦).

(٣) انظر: القرضاوي «**الجانب التَّشريعيُّ في السُّنَّة النَّبويَّة**» (ص٣٦، وما بعدها).

(٤) القرافي «**الذَّخيرة**» (١٣/ ٣٠٧).

وعلَّقَ على حديث الاستشفاء بالعسل من الاستطلاق قائلًا: «كيف يُتَصَوَّرُ كَذِبُ البطن، وكيف يوصفُ العسلُ بقطع الإسهال مع أَنَّهُ مُسْهِلٌ؟ والجواب عن الأَوَّلِ: أَنَّ الله تعالى قد جعل شفاه في العسل، ولكن بعد تكرُّرِهِ إلى غاية يحجب[١]، فلمَّا لم يكرِّرْهُ ولم يحصل البُرْءُ صدق الله في كونه جعل الشفاء فيه، وإنَّما كان المانع من جهة المناولة وكذب البطن؛ لأَنَّهُ بظاهر حاله يقول: إنَّ هذا ليس شفائي؛ وهو شفاءٌ له، وإنَّما المناولة لم تقع على الوجه اللائق»[٢].

وهذه الأحاديث كلُّها في باب الطِّبِّ، فلا يمكن نسبة نفيُ حجِّيّتها للقرافِيِّ بناءً على تقسيمه لتصرُّفات النَّبِيِّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ المذكورة في كتاب «الفروق».

- **ابنُ القَيِّمِ:**

استنتج القرضاويُّ من نصَّين لابن القيِّم أنَّه نفى فيهما صفة التشريع عن بعض أحاديث الطِّبِّ النَّبويِّ[٣]، وعدَّها من الأمور الدنيويَّة القائمة على التجربَة، كما ذكر القرضاويُّ نصوصًا أخرى في «زاد المعاد» في تقييد العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة بالبيئة والزمان والمكان[٤]، وخَلُصَ القرضاويُّ من جميع هذه النُّصوص إلى أنَّ ابن القيِّم يميلُ إلى نفي الحُجِّيَّة عن بعض أحاديث الطِّبِّ النَّبَوِيِّ، إلَّا أنَّ هذه النُّصوص الَّتي ذكرها القرضاويُّ عن ابن القيم تتعارَضُ مع ما يقرِّرُهُ في باب الطِّبِّ، حيث قال: «وليس طِبُّهُ صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ كطِبِّ الأطبَّاء، فإنَّ طِبَّ النَّبِيِّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ مُتَيَقَّنٌ قطعيٌّ إلهِيٌّ، صادرٌ عن الوحي ومشكاة النُّبُوَّةِ وكمال العقلِ، وطِبُّ غيرِهِ أكثَرُهُ حدسٌ وظنونٌ وتجارِب»[٥].

---

(١) أي: يتوقَّفُ ويُشفى من الاستطلاق.

(٢) القرافي «**الذخيرة**» (١٣/ ٣٠٨).

(٣) انظر: القرضاوي «**الجانب التَّشريعيُّ في السُّنَّة النَّبويَّة**» (النَّصُّ الأَوَّلُ، ص٤١-٤٢، والثَّاني ص٩٩-١٠٠).

(٤) انظر: المرجع نفسه (ص٨٧-٩٢).

(٥) ابن القيِّم «**زاد المعاد**» (٤/ ٣٣).

وقال في موضعٍ آخرَ: «وهذا طِبٌّ لا يهتدي إليه كبار الأطباء وأئمَّتُهُمْ، بل هو خارجٌ من مشكاةِ النُّبُوَّةِ، ومع هذا فالطبيبُ العالمُ العارفُ الموفَّقُ يخضع لهذا العلاج، ويُقِرُّ لمن جاء به بأنَّه أكمَلُ الخَلْقِ على الإطلاق، وأنَّهُ مؤيَّدٌ بوحيٍ إلهيٍّ خارجٍ عن القِوَى البشريَّة»[(١)].

وبناءً عليه، فالأصلُ عند ابن القيِّم أنَّ أحاديثَ الطِّبِّ النَّبويِّ وحيٌ، ثمَّ إذا ورد ما يُفيدُ تقييد بعض الأحاديث في الطِّبِّ أو إخراجها من باب التشريع، فإنَّ هذا خلاف الأصل عند ابن القيِّم وعند جميع العلماء، حتَّى القائلينَ بِصِحَّةِ تقسيم السُّنَّة إلى تشريعيَّة وغير تشريعيَّة، ومنهم القرضاويُّ نفسه، **وسأكتفي بذكر هذا الأصلِ عن العلماء الذين يؤيِّدونَ صِحَّةَ التقسيم:**

١ ـ **قال الطاهر بن عاشور:** «واعلم أنَّ أشدَّ الأحوال الَّتي ذكرناها اختصاصًا برسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هي حالة التشريع؛ لأنَّ التشريعَ هو المرادُ الأوَّلُ لله تعالى من بعثته، حتَّى حصر أحواله فيه في قوله تعالى: ﴿**وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ**﴾ [آل عمران:١٤٤]؛ فلذلك يجبُ المصير إلى اعتبار ما صَدَرَ عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الأقوال والأفعال فيما هو من عوارض أحوال الأُمَّةِ صادرًا مصدر التشريع ما لم تَقُمْ قرينَةٌ على خلاف ذلك»[(٢)].

٢ ـ **قال الأشقرُ:** «إذا تردَّدَ الفعلُ بينَ أن يكون دنيويًّا أو دينيًّا حُمِلَ على الدِّينيِّ؛ لأنَّهُ الأكثر من أفعاله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»[(٣)]، وذلك لأنَّ الأصل في كلامه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنَّهُ وحيٌ، ومع أنَّ الأشقر يرى عدم حجِّيَّةِ جُلِّ أحاديث الطِّبِّ النَّبويِّ كما سيأتي تحريرُهُ، إلَّا أنَّه نقل عن ابن القيِّمِ القولَ بحُجِّيَّتِها، وأنَّها وحيٌ من عند الله تعالى، ولم ينكر صحَّةَ نسبة ذلك لابن القيم، يقول في هذا الصَّدد: «وابنُ القيِّمِ في كتابه «الطِّبّ النَّبويّ» يذهب إلى حُجِّيَّة أقوال النَّبِيِّ

---

(١) المرجع نفسه (٤/ ١٠٣).

(٢) ابن عاشور «**مقاصد الشَّريعة الإسلاميَّة**» (٣/ ١٣٦).

(٣) الأشقر «**مدى الاحتجاج بالأحاديث النَّبويَّة في الشُّؤونِ الطِّبِّيَّة**» (ص٤٠).

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأفعاله في الطِّبِّ»[١].

٣ ـ قال القرضاويُّ: «إنَّ هذِهِ القضيَّةَ لتُعْتَبَرُ من أهمِّ القضايا الَّتي يقع فيها الخَلْطُ وسوء الفهم، وعدمُ التمييزِ بين ما يراد به التَّشريعُ من السُّنَنِ **وهو الغالبُ**، وما لا يُرادُ به التشريعُ»[٢].

وعند الرجوع إلى كلام ابن القيِّمِ في تقييده بعض نصوص «الطِّبّ النَّبويّ» وجدتُ فيها ما يفيدُ ذلك، لكنَّ القرضاويَّ أخذ هذه النُّصوصَ المُسْتَثْناةَ وجعلها أصلًا ثمَّ قاسَ عليها جُلَّ أحاديث الطِّبِّ النَّبويِّ، حيثُ قال في أكثر من موضِعٍ في بحثه:

«أمَّا الدَّواء، فما هو؟ وكيف يُصنَعُ؟ ومن أيِّ الموادِ هوَ؟ وما مقدارُهُ؟... إلخ؛ فليس من شأن الدِّين، وإنَّما هو من شأنِ وزارة الصِّحَّة وما شابهها»[٣].

ـ وقال أيضًا: «فما كان من هذا القبيل ممَّا يرجع إلى الخبرة العادِيَّة من أمر الدنيا من زراعةٍ وطِبٍّ ونحوها من النواحي الفَنِّيَّة، فليس من السُّنَّةِ التشريعيَّة الَّتي يجبُ اتِّباعُها»[٤].

ثم ذكر القرضاويُّ مجموعةً من الأحاديث الَّتي قيَّدَها ابنُ القيِّمِ، وجعل القرضاويُّ هذا التقييد نفيًا جزئيًّا لتشريعيَّتها، وسأتطرَّقُ إلى حديثينِ منهم من باب التمثيل:

ـ أمَّا **الحَديثُ الأَوَّلُ:** فهُوَ قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**شِفاءُ عِرْقِ النَّسا أَلْيَةُ شاةٍ أَعْرابِيَّةٍ، تُذابُ ثُمَّ تُجَزَّأُ ثَلاثَةَ أَجْزاء، ثُمَّ يُشْرَبُ عَلَى الرِّيقِ في كُلِّ يَوْمٍ جُزْءٌ**»[٥].

---

(١) المرجع نفسه (ص١٠).

(٢) القرضاوي «**الجانب التَّشريعي في السُّنَّة النَّبويَّة**» (ص٢٩).

(٣) المرجع نفسه (ص٢٣).

(٤) المرجع نفسه (ص٢٨).

(٥) «**سنن ابن ماجه**» (أبواب الطِّبِّ - باب دواء عرق النِّسا) (حديث رقم: ٣٤٦٣) (٤/ ٥١٧)، وصحَّحَهُ الألبانيُّ في «**سلسلة الأحاديث الصَّحيحة**» (٤/ ٥٢٣).

فالجوابُ عن هذا الحديثِ: أنَّ تقييدَ هذا العلاجِ بالشَّاةِ الأعرابيَّةِ مأخوذٌ من الحديث النَّبويِّ، لا من أنَّ كلام النَّبيِّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الطِّبِّ ليس تشريعًا.

وقد ذكر ابن القيِّم أسبابَ هذا التقييد، وكان ممَّا قال : «لأنَّها ترعى أعشاب البر الحارَّة كالشيح والقيصوم ونحوهما، وهذه النباتات إذا تغذَّى بها الحيوان صار في لحمه من طبعها»[١]، ومن المشهور في علم وظائف الأعضاء أنَّ الأنسجة الدهنيَّة تعمل كمخزن للمواد الغذائيَّة الزائدة لحين حاجة الجسم إليها[٢]، والمكوّن الرئيس للأليَةِ هو الأنسجة الدهنيَّة، ولست الآن بصدد تفسير هذا الحديث من ناحية طِبِّيَّة تجريبيَّة حتَّى لا أخرج عن المقصود، وإنَّما أريدُ بيان أنَّ تقييد العلاج جاء من خلال كلام النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وكم كنتُ أتمنَّى أن يسلِّم القرضاويُّ للحديث النَّبويِّ كما فعل عند تعليقه على حديث الذباب، حيث قال: «أمَّا ما تضمَّن الحديث من إخبار بأنَّ (في أحد جناحيها داء، وفي الآخر شفاء)؛ فهو شيءٌ فوق خبرة البيئة، وتجربة العرب، وينبغي ألَّا نقابِلَهُ بالرَّدِّ أو التكذيب لمجرَّد الاستبعاد»[٣].

والمقصودُ أنَّ ابن القيِّم لم يعامل أحاديث الطِّبِّ النَّبويِّ على الأصل القائل أنَّ كلام النَّبيِّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الطِّبِّ ليس وحيًا، وإنَّما استقى من النَّصِّ نفسه تقييد العلاج، وهذا لا حرج فيه، ولا يجوزُ تعميمُهُ على جميع النصوص في هذا الباب، ولو وجد ما يدلُّ من النَّصِّ على تقييد العلاج بنوعٍ معينٍ، أو عددٍ معيَّنٍ، أو بيئةٍ مُعَيَّنةٍ، فلا حرج في تقييده، ولكنَّ الخللَ أنْ تعمَّمَ هذه القاعدة على جميع نصوص الطِّبِّ النَّبويِّ وجعلها أصلًا.

---

(١) ابن القيِّم «**زاد المعاد**» (٤/ ٨٥).

(٢) Valerie C.Scanlon and Tina Sandres, **Essentials of Anatomy and Physiology**, (p.35,76).

(٣) القرضاوي «**الجانب التَّشريعيُّ في السُّنَّة النَّبويَّة**» (ص٨٧).

ـ **الحَديثُ الثَّاني:** «**مَنْ أَكَلَ سَبْعَ تَمَراتٍ مِمَّا بَيْنَ لابَتَيْها حينَ يُصْبِحُ، لَمْ يَضُرَّهُ سُمٌّ حتَّى يُمْسيَ**»[١]، وهذا الحديث كسابقه تمامًا، فإنَّ فيه التقييد بكون التمر من نوع معيَّن، وهو العجوة، وبتمر المدينة لا غير، وبالعدد المذكور في الحديث، فهذا التقييدُ مأخوذٌ من نصِّ الحديث، لا من قاعدة أنَّ خطاب النَّبِيِّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في الطِّبِّ ليس تشريعًا.

وأما كلام ابنِ القيِّم في «مفتاح دار السعادة»، فقد ذكره القرضاويُّ مفصولًا عن سابقه ولاحقه، فقد كان سياق كلام ابن القيِّم في توجيه العلماء لأحاديث العدوى، وأنها متعارضةٌ في ظاهرها، فبعضُها يثبت العدوى، وبعضها الآخر ينفيها، وذكر من ذلك أن بعض العلماء قال: إنَّ النَّبِيَّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ ذكر أحاديث نفي العدوى بناء على التجرِبَة والخبرة لا أنَّها وحيٌ من الله، قياسًا على حادثة تأبير النخل، ثم قال بعد ذلك: «وهذا المسلك حسنٌ»[٢]، فابن القيِّم ينقل القول ويحكيه ولا يتبنَّاهُ، وأما قوله: «وهذا المسلك حسنٌ»، فما بعده يوضحه، قال: «وهذا المسلك حسنُ لولا أنَّه قد اجتمع الفصلان في حديث...»[٣]، فاجتماع نفي العدوى وثبوتها في حديثٍ واحدٍ ينفي حسن هذا المسلك؛ لأنَّ (لولا) حرف امتناع لوجود، كما يقرِّرُ علماء اللغة، يقول ابن مالك في ألفيَّتِهِ[٤]:

(لولا) و(لوما) يلزمان الابتدا إذا امتناعًا بوجودٍ عقدا

قال ابن عقيل في «شرحه على الألفيَّة»:

«لـ(لولا) و(لوما) استعمالان: أحدهما: أن يكونا دالَّيْنِ على امتناع الشيء

---

(١) مسلم «**صحيح مسلم**» (كتاب الأشربة - باب فضل تمر المدينة) (حديث رقم: ٢٠٤٧) (٦/ ١٢٣).

(٢) ابن القيِّم «**مفتاح دار السَّعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**» (٢/ ٢٦٨).

(٣) ابن القيِّم «**مفتاح دار السَّعادة**» (٢/ ٢٦٨).

(٤) ابن مالك «**ألفيَّة ابن مالك**» (١/ ٥٩).

لوجود غيره وهو المراد بقوله: (إذا امتناعا بوجود عقدا)»[١].

المقصود أنَّ إثبات العدوى ونفيها في حديثٍ واحدٍ سببٌ لمنع التفسير السابق الَّذي نقله ابن القيِّم عن بعض العلماء، ولئن ضعَّفَ ابنُ القيِّم اللَّفظ الَّذي فيه اجتماع العدوى ونفيها من رواية مالك، إلَّا أنَّ معنى الحديث ثابتٌ في «البخاري» و«مسند أحمد»[٢]، فالَّذي يصيرُ إليه رأي ابن القيِّم عدم تبنِّي تفسير حديث العدوى بأنَّه من السُّنَّة غير التشريعيَّة، وبعد أنَّ نقل ابن القيِّم كلام العلماء في دفع ما ظاهره التعارض في الحديثين ذكر رأيه في توجيههما قائلًا: «عندي في الحديثين مسلكٌ آخرُ يتضمَّنُ إثبات الأسباب والحكم، ونفي ما كانوا عليه من الشرك واعتقاد الباطل، ووقوع النفي والإثبات على وجهه، فإنَّ العوامَّ كانوا يثبتون العدوى على مذهبهم من الشِّرك الباطل، كما يقوله المُنَجِّمون من تأثير الكواكب في هذا العالم وسعودها ونحوسها كما تقدَّم الكلام عليهم، ولو قالوا: إنَّها أسباب؛ أو: أجزاء أسباب؛ إذ[٣] شاء الله صرف مقتضياتها بمشيئته وإرادته وحكمته، وأنَّها مُسَخَّرَةٌ بأمره لما خُلِقَت له وأنَّها في ذلك بمنزلة سائر الأسباب الَّتي ربط بها مسبَّباتها، وجعل لها أسبابًا أُخَرَ تعارضها وتمانعها وتمنع اقتضاءها لما جعلت أسبابًا له، وإنَّها لا تقضي مسبَّباتها إلَّا بإذنه ومشيئته وإرادته ليس لها من ذاتها ضرٌّ ولا نفعٌ ولا تأثير البتَّة إنْ هي إلَّا خلق مسخَّر مصرَّفٌ مربوبٌ لا تتحرَّك إلَّا بإذن خالقها ومشيئته»[٤]، فهو إذن لا يقول بعدم تشريعيَّة قول النَّبيِّ ﷺ في حديث العدوى.

---

(١) ابن عقيل «**شرحُ ابن عقيل على ألفيَّة ابن مالك**» (٤/ ٥٥).

(٢) قال رسول الله ﷺ: «**لا عَدْوَى وَلا طِيَرَةَ وَلا هامَةَ وَلا صفر، وَفرَّ مِنَ المَجْذومِ كَما تَفِرُّ مِنَ الأَسَدِ**» البخاري «**صحيح البخاري**» (كتاب الطب - باب الجذام) (برقم: ٥٧٠٧) (٧/ ١٢٦).

(٣) الأليق بالسِّياق: (إذا).

(٤) ابن القيِّم «**مفتاح دار السَّعادة**» (٢/ ٢٦٩).

• **الطَّاهِرُ بْنُ عاشور:**

أَيَّدَ الطاهر بن عاشور كلام القرافِيِّ في «الفروق»، وأضاف إليه بعض الأحوال النَّبويَّة، كحال التجرُّد عن الإرشاد، فقال فيه: «وأما حال التجرُّد عن الإرشاد فذلك ما يتعلَّق بغير ما فيه التشريع والتَّديُّن وتهذيب النفوس، وانتظام الجماعة، ولكنَّهُ أمرٌ يرجع إلى العمل في الجِبِلَّةِ وفي دواعي الحياة المادِّيَّة. وأمره لا يشتبه، فإنَّ رسولَ الله يعمل في شؤونه البيتيَّة ومعاشه الحيويّ أعمالًا لا قصد منها إلى تشريع ولا طلب متابعة. وقد تقرَّرَ في أصول الفقه أنّ ما كان جِبِلِّيًا من أفعال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا يكون موضوعًا لمطالبة الأُمَّة بفعل مثله»[١].

استخدم القرضاويُّ هذا النَّصّ للقول بعدم تشريعيَّة أحاديث الطِّبِّ النَّبويِّ[٢]، وممَّا يُلْحَظُ على كلام الطاهر واستدلال القرضاويِّ الآتي:

أوَّلًا: إنَّ القول بتشريعيَّة أحاديث الطِّبِّ النَّبويِّ لا يعني الإلزام بها، وقد سبق ذكرُ تأصيل هذا الأمر والكلام عليه[٣].

ثانيًا: سبق الكلام عن أفعال النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الجِبِلِّيَّة في المناقشة التأصيليَّة ممَّا يُغني عن إعادته هنا[٤].

ثالثًا: ذَكَرَ الطاهر بن عاشور نصوصًا في الطِّبِّ النَّبويِّ، ولم يذكر أنَّها من السُّنَّة غير التشريعيَّة، فقد شرح كتاب «الطِّبِّ» من «الصحيح الجامع»[٥]، والَّذي

---

(١) ابن عاشور «**مقاصد الشَّريعة الإسلاميَّة**» (٣/ ١٢٨).

(٢) انظر: القرضاوي «**الجانبُ التَّشريعيُّ في السُّنَّة النَّبويَّة**» (ص٥٧ وما بعدها).

(٣) انظر: كلام موسى لاشين(ص٧٣).

(٤) انظر: (ص٧٠-٧٤).

(٥) الطاهر ابن عاشور «**النَّظرُ الفسيحُ عند مضائق الأنظار في الجامع الصَّحيح**» (١/ ٢٢٠).

يحتوي على حديث التداوي بألبان الإبل وأبوالها[١]، وحديث الطاعون[٢] وكلُّها من الطِّبِّ النَّبويِّ.

وجديرٌ بالذكرِ أنَّ عدم تصريح ابن عاشور بأنَّ أحاديث الطِّبِّ من السُّنَّة غير التشريعيَّة لا يكفي للقول بأنَّه ينفي صفة عدم التشريعيَّة عنها، فعدم التصريح لا يعني التصريح بالعدم، بل يجب أن ينصَّ على أنَّ أحاديث الطِّبِّ النَّبويِّ من التشريع أو يستفاد منها شرع حتَّى يصحَّ نسبة ذلك إليه.

وهذا اعتراضٌ وجيهٌ، وللجواب عليه لا بُدَّ من الإحاطة بمذهب ابن عاشور في مسألة السُّنَّة غير التشريعيَّة من خلال النّقاط الآتية:

١ ـ يؤيِّدُ الطاهر بن عاشور القول بوجود سُنَّةٍ تشريعيَّة وسُنَّةٍ غير تشريعيَّة كما سبق نقلُهُ، ولكن السؤال هنا هو: هل يدخل ابن عاشور أحاديث الطِّبِّ في السُّنَّة غير التشريعيَّة؟

٢ ـ يصرِّحُ الطاهر بن عاشور أنَّ الأفعال الجِبِلِّيَّةَ للنَّبيِّ صَلَّىٰاللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ ليست ممَّا يفيد شرعًا، وقد نُقِلَتْ الاتِّفاق على أنَّها تفيد الإباحة -كحدٍّ أدنى- عن جماعةٍ من العلماء؛ كالتفتازاني والإيجي، والآمدي، وعبدالعزيز البخاري كما سبق بيانُهُ[٣]، والإباحة حكم شرعي باتِّفاقِ أهلِ السُّنَّة والجماعة.

وبناءً على النقطتين السابقتين لا يجوز في هذه الحالة أنْ نقيس أحاديث الطِّبِّ النَّبويِّ عند الطاهر بن عاشور على الأفعال الجِبِلِّيَّة، وننفي صفة التشريع عنها.

٣ ـ وقفت على نصٍّ للطاهر بن عاشور يذكر فيه معجزات النَّبِيِّ صَلَّىٰاللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ الخَفِيَّة، وذكر منها وجوه الإعجاز الطِّبِّيِّ في تحريم الخمر والزنا وغيرها من

---

(١) انظر: المرجع نفسه (١/ ٢٢٠).

(٢) انظر: المرجع نفسه (١/ ٢٢١).

(٣) انظر: (ص٧١).

المسائل[١]، وفي السياق نفسه يذكر نفي التشريع عن بعض الأمور الدنيويَّة، ممَّا يؤكِّدُ لنا أنَّهُ لا يدخل أحاديث الطِّبِّ النَّبويِّ في الجزء غير التشريعيِّ.

يقول الطاهر بن عاشور: «الصِّنفُ الثالِثُ: شهادات العلم والحكمة بصحَّة ما جاء به الرسول من الإرشادِ النفسانِيِّ وما له به تعلُّقٌ من الجثماني... وهذا الصنفُ يندرجُ تحت وجهٍ من وجوه إعجاز القرآن، وإنَّما عددناه في المعجزات الخفيَّة... يرشدنا لذلك أنَّا لم نَرَ الرسول مُتَصَدِّيًا إلى بيان ما يهتمُّ الناس بالاطِّلاع عليه ممَّا يلزمهم عملُه من أحوالهم الدنيويَّة؛ كأوقات الأكل، وطرق الاكتساب. ولذلك قال لأصحابه في شأن تأبير النخل: «**أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأُمورِ دُنْياكُمْ**»، فبهذا يتَّضِحُ لنا فرقٌ بينَ ما اهتمَّ الإرشادُ النَّبويُّ ببيانه أو الرمز إليه وبين ما وَكَلَهُ لعلم الأقوام وعنايتهم، وكلُّ ذلك ممَّا هو خارجٌ عن التشريع»[٢].

يتبيَّنُ لنا من خلال هذا النَّصِّ أنَّ ابن عاشور لم يجعل الأمور المُتَّصِلَةَ بالدنيا كلها خارجة عن التشريع، بل فرق بين الأحوال الدُّنيويَّةِ العامَّةِ وبعض الأمور الدنيويَّة ممَّا لَهُ تعلُّقٌ من الإرشاد الجثمانِيِّ[٣]، وجعل الأخيرة من المعجزات الخَفِيَّة؛ أي أنَّ مصدرها الوحي، وبعد هذا التأصيل ذكر وجوهًا من الإعجاز الطِّبِّيِّ في تحريم الخمر والزنا وغيرهما، مما يشير إلى إدخاله الأمور الطِّبِّيَّة ضمن الوحي.

* ثالِثًا: مُناقَشَةُ آراءِ القائِلينَ بِأَنَّ أَحاديثَ الطِّبِّ النَّبَوِيِّ مِنْ قَبيلِ التَّجْرِبَةِ:

ورد التصريح بأنَّ أحاديث الطِّبِّ النَّبويِّ، ومنها العلاجات الدَّوائيَّة من الطِّبِّ المزاجيِّ المبنيِّ على التجرِبَة في كلام ابن خلدون، وولي الله الدهلوي في بعض المواضع، ورشيد رضا، ومحمَّد سليمان الأشقر.

---

(١) وإنْ كنتُ لا أَتَّفقُ معه في توجيهه الطِّبِّيِّ لها، إلَّا أنَّ القصد أنَّه لم يخرجها عن الوحي.

(٢) الطاهر ابن عاشور «**جمهرة مقالات ورسائل الشَّيخ الإمام محمَّد الطَّاهر ابن عاشور**» (٢/ ٦٣٠-٦٣١).

(٣) أي: ممَّا له علاقةٌ بالبَدَنِ.

١ ـ وكانَ عَرْضُ **ابن خلدون** لهذه المسألة أشبه بالعرض التاريخي –كما مر معنا–[١]، كما أَنَّهُ لم يذكر أيَّ دليلٍ على رأيه من القرآن الكريم، أو السُّنَّة الشريفة، أو النظر سوى استدلاله بأفعال النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الجِبِلِّيَّة، وحديث التأبير، وقد سبق الكلام عليهما بالتفصيل.

وبعد أنْ بيَّنَ ابن خلدون رأيه في ذلك قال: «فلا ينبغي أن يحمل شيء من الطِّبِّ الَّذي وقع في الأحاديث الصَّحيحة المنقولة على أنَّه مشروعٌ، فليس هناك ما يدلُّ عليه اللَّهُمَّ إلَّا إذا اسْتُعْمِلَ على جهة التَّبَرُّكِ، وصدق العقد الإيمانِيِّ، فيكون له أَثَرٌ عظيمٌ في النَّفع. وليس ذلك في الطِّبِّ المزاجيِّ، وإنَّما هو من آثار الكلمة الإيمانيَّة، كما وقع في مداواة المبطون بالعسل ونحوه والله الهادي إلى الصَّواب لا ربَّ سواه»[٢].

وفي الحقيقة أنَّ حديث المبطونِ وتداويه بالعسل يدلُّ دلالةً واضحةً على إلهيَّةِ مصدر هذه الوصفة العلاجيَّة، فقد قال النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**صَدَقَ اللهُ وَكَذَبَ بَطْنُ أَخيكَ**»[٣]، فنسب النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ علمه بأنَّ العسلَ دواءٌ للمبطون لله تعالى في قوله: ﴿فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾ [النَّحل:٦٩]، وبيَّنَتِ السُّنَّةُ هذا الإجمال من خلال الحديث السابق، وهذا البيان وحي من الحق جَلَّ وَعَلَا، قال حَسَّانُ بْنُ عَطِيَّةَ: «كانَ الوَحْيُ يَنْزِلُ عَلَى رَسولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَيُخْبِرُهُ جِبْريلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالسُّنَّةِ الَّتي تُفَسِّرُ ذَلِكَ»[٤].

---

(١) انظر قوله (ص٦٥).

(٢) ابن خلدون «**تاريخ ابن خلدون**» (١/ ٦٥١).

(٣) البخاري «**صحيح البخاري**» (كتاب الطِّبِّ - باب الدَّواء بالعسل وقول الله تعالى: ﴿فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾) (حديث رقم: ٥٦٨٤) (٧/ ١٢٣).

(٤) ابن عبدالبر «**جامع بيان العلم وفضله**» (٢/ ١١٩٣).

وقال الشَّافعيُّ: «وسُنَنُ رسول الله مع كتاب الله وجهان: أحدهما: نصّ كتاب، فَاتَّبَعَه رسول الله كما أنزل الله، والآخر: جملة -أي: مُجْمَلًا-، بيَّنَ رسول الله فيه عن الله معنى ما أراد بالجملة، وأوضح كيف فرضها عامًّا أو خاصًّا، وكيف أراد أن يأتي به العباد، وكلاهما اتَّبع فيه كتاب الله»[١].

وأكَّدَ ابن حزمٍ ذلكَ في سياقِ كلامِهِ عن أقسامِ الإخبارِ عن اللهِ تعالى:

«قال أبو محمد: جاء النَّصُّ، ثمَّ لم يختلف فيه مسلمان في أنَّ ما صحَّ عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال، فَفَرْضٌ اتِّباعُهُ، وأنَّهُ تفسيرٌ لمراد الله تعالى في القرآن، وبيانٌ لمُجْمَلِهِ»[٢].

كما قال المروزي: «السُّنَّة تُتَرْجِمُ الكتاب، وتُفَسِّرُ مُجْمَلَهُ، وتُبَيِّنُ عن خصوصِهِ وعمومِهِ، وتزيدُ في الفرائض والأحكام»[٣].

ويتَّضِحُ لنا ممَّا سبق أنَّ كلام ابن خلدون في «تاريخه» لا يقوى ليكون دليلًا على أنَّ العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة قائمة على التَّجرِبَة.

٢ ـ **وأمَّا وليُّ الله الدهلوي،** فقد استدلَّ كذلك في إخراج مسائل الطِّبِّ النَّبويِّ عن التشريع بحديث تأبير النخل، وقد سبق الجواب عنه[٤].

وفي الحقيقة أنَّ كلام الدهلوي بحاجة إلى تحرير، فهو يقرِّرُ في موضع إخراج الطِّبِّ النَّبويِّ من التشريع[٥]، وفي موضِعٍ آخرَ يلحقُ أحدَ أحاديث الطِّبِّ

---

(١) الشافعي «**الرِّسالة**» (١/ ٩٠).

(٢) ابن حزم «**الإحكام في أصول الأحكام**» (١/ ١٠٤).

(٣) المروزي «**السُّنَّة**» (ص٦٩).

(٤) انظر (ص٨١) وما بعدها، وقد أورد القرة داغيُّ جميع أدِلَّة الدهلويِّ في أصل تقسيم السُّنَّة إلى تشريعيَّةٍ وغير تشريعيَّةٍ وردَّ عليها. انظر: القرة داغي «**التَّشريع من السُّنَّة وكيفيَّة الاستنباط منها**» (ص٣٦٢-٣٧٤).

(٥) انظر (ص٦٥).

النَّبويِّ -وهو حديث الغيلة-[١] في اجتهاد النَّبِيِّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، حيث قال: «وهذا الحديث أحدُ دلائل ما أثبتناه من أنَّ النَّبِيَّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يجتهِدُ وأنَّ اجتهادَهُ معرفة المصالح والمظانّ وإدارة التحريم والكراهية عليها»[٢].

كما يقرِّرُ أيضًا في موضعٍ آخرَ أنَّ اجتهادَ النَّبِيِّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بمنزلة الوحي، حيث قال: «وَبَعضُها مُسْتَنِد إِلَى الاِجْتِهاد، واجتهادُهُ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَنْزِلَةِ الوَحْي؛ لِأَنَّ الله تَعالى عصَمَهُ من أَن يَتَقَرَّر رَأْيُهُ على الخَطَأ»[٣].

فالقول بأنَّ الدهلوي ينفي صفة التشريع عن أحاديث الطِّبِّ النَّبويِّ مطلقًا فيه نظرٌ، فلا بُدَّ لمعرفة رأي أيِّ عالمٍ أنْ يتمَّ استقراء جميع ما ذكره في الباب.

٣ ـ وأما بخصوص **محمَّد رشيد رضا،** فقد ورد إليه سؤال في (مجلَّةِ المنار) يتعلَّقُ بالعين، وكيفيَّةِ تأثيرها، فأصَّلَ رشيد رضا للسَّائِلِ إجابةً قال فيها: «اعلم أوَّلًا أنَّ ما ورد عن النَّبِيِّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الطِّبِّ أو الزراعة وسائر أمور الدنيا لا يُعَدُّ من أمور عن الله تعالى، وإنَّما يُعَدُّ من الرأي، وعصمة الأنبياء لا تشمل رأيهم في أمور الدنيا، ولذلك يسمِّي العلماء أمر النَّبِيِّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بشيءٍ من أمْرِ الدنيا أمْرَ إرشاد، وهو يقابِلُ أمر التكليف وفي مثل هذه الأمور الدنيوية قال: «**أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأُمورِ دُنْياكُمْ**»، كما في حديث البخاري»[٤].

---

(١) «**سنن أبي داود**» (كتاب الطِّبِّ - باب في الغيل) (حديث رقم: ٣٨٨٢) (٤/ ١١)، و«**جامع التِّرمذي**» (كتاب الطِّبِّ عن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - باب ما جاء في الغيلة) (حديث رقم: ٢٠٧٦) (٣/ ٥٨٨)، وصحَّحَهُ الألبانِيُّ في «**صحيح الجامع الصَّغير وزياداته**» (حديث رقم: ٥١٤٥) (٢/ ٩١٥).

(٢) الدهلوي «**حجَّةُ الله البالغة**» (٢/ ٢٠٨).

(٣) المرجع نفسه (١/ ٢٢٣).

(٤) محمَّد رشيد رضا وآخرون (**مجلَّةُ المنار**) (٩/ ٨٥٦).

ويُمْكِنني إجمالُ تعليقي على كلام رشيد رضا في الملحوظات الآتية:

أ ـ عدَّ رشيد رضا أحاديث الطِّبِّ من أمور الدنيا، وأنَّ كلام النَّبِيِّ ﷺ فيها من باب الرَّأي، وهذا الأمرُ إنْ سلَّمْنا به في الأمور الطِّبِّيَّة الَّتي يمكن للإنسان أن يعرف كيفيَّة تأثيرها، فلا يُمكننا ذلك في مسألة العين، وذلك لأنَّ علاج العين لا يكون إلَّا بالرُّقيَةِ، أو بما دلَّنا عليه الشَّرعُ عن طريق الوحي، فلا يمكن لأحدٍ أنْ يهتدِيَ إلى أنَّ الاغتسال بأثر العائِنِ سببٌ لإزالَةِ تأثيرِ العينِ إلَّا بما أخبرنا به الرسول صلى الله عليه وسلم، فبابُ الرُّقية من العين من المسائل الطِّبِّيَّة المتعلِّقَةِ بالأسباب الشرعيَّة المُستَقاةِ من الوحي لا من التجرِبَة، فلا يستقيم أنْ نعدَّها من المسائل الطِّبِّيَّة الدنيويَّة.

ب ـ تكرَّرَ استدلال رشيد رضا -كغيره من العلماء- بحديث تأبير النخل الَّذي فصَّلْتُ القول فيه سابقًا، ويبدو أنَّ رشيد رضا وهم في تخريجه، فالحديث في «صحيح مسلم» وليس في «صحيح البخاري».

جـ ـ وأمَّا بخصوص أمرِ الإرشاد، فإنَّهُ يَدُلُّ على الإباحة الشرعيَّة على أقلِّ تقدير، وهي حكمٌ شرعيٌّ، وقد صرَّحَ ابن عاشور مع قوله بتقسيم السُّنَّةِ إلى تشريعيَّة وغير تشريعيَّة بأنَّ أمر الإرشاد مع كونه أعمّ من التشريع إلَّا أنه يدلُّ على مشروعيَّةٍ ما[(١)]، وهذا ما ذهب إليه القرضاويُّ في كلامٍ له عن الطِّبِّ النَّبويِّ، حيث قال: «وفي رأيي أنَّ جُلَّ الأحاديث المتعلِّقة بالوصفات الطِّبِّيَّة وما في معناها، مثل الترغيب في نوعٍ معيَّنٍ من الكُحل، أو في لونٍ معيَّنٍ من المأكولات، أو الملبوسات ونحو ذلك هي من هذا الباب: باب الإرشاد، الَّذي لا ينقص الثواب بتركه، ولا يزيدُ بفعله»[(٢)]، والذي لا ينقص الثواب بتركه ولا يزيد بفعله هو المباحُ شرعًا، وبالتالي يكون وحيًا، مع التنبيه على الاضطراب الحاصل عند القرضاويِّ في مسألة المباح، ودخولها تحت الأحكام التكليفيَّة الخمسة كما سبق.

---

(١) انظر: ابن عاشور «**مقاصد الشَّريعة الإسلاميَّة**» (٣/ ١١١).

(٢) القرضاوي «**الجانب التَّشريعيُّ في السُّنَّة النَّبويَّة**» (ص٨٥-٨٦).

د ـ تصريحُ رشيد رضا في مواضع أخرى أنَّ أفعال النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تدلُّ على الإباحة، مع أن بعض المستدلِّينَ بِكلامِهِ في السُّنَّةِ التشريعيَّة وغير التشريعيَّة لا يلتفتون إلى هذا الجزء من كلامه مع أهمِّيَّته البالغة في تقرير إدخاله المباح في الأحكام الشرعيَّة، قال رشيد رضا في هذا الإطار: «وَفي الأُصولِ أَنَّ أَفْعالَهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا تَدُلُّ مِنْ حَيْثُ هِيَ عَلَى وُجوبٍ وَلا نَدْبٍ شَرْعِيٍّ، وَإِنَّما تَدُلُّ عَلَى الإِباحَةِ»[1]، فإذا كانت الأفعال المحضَةُ للنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تدلُّ على الإباحة الشرعيَّة، فمن باب أولى أن تدلَّ أقوالُهُ وإرشاداتُهُ في باب الطِّبِّ على ذلك على أقلِّ تقدير، وبالتالي يكون مصدرها الوحي لا التجرِبَة.

٤ ـ وأما **محمَّد سليمان الأشقر**، فقد جمع كلَّ الأدِلَّةِ الَّتي استدلَّ بها القائلون بأنَّ العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة مبنيَّةٌ على التجرِبَة، ومنها[2]:

• **الدَّليلُ الأَوَّلُ**: آيتان من كتاب الله: قوله تعالى: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا ﴿٩٣﴾﴾ [الإسراء:٩٣]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [الكهف:١١٠]، فهاتان الآيتان تؤكِّدانِ بشريَّةَ محمَّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وأنَّهُ لا يعلم الغيب، وأنَّهُ ليس مَلَكًا، وأنَّهُ كان يتصرَّفُ بمقتضى بشريَّتِهِ في أمور الدنيا كغيره من الناس بالظَّنِّ والتقادير الَّتي تخطئ وتصيب[3].

وعند تأمُّلِ الآيتين السابقتين لا نجد فيهما دلالةً على أنَّ العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة من قبيل التجرِبَة، وذلك لأنَّ بشريَّةَ محمَّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الآيتين مقيَّدَةٌ **بالرِّسالة والوحي** ﴿بَشَرًا رَّسُولًا﴾، ﴿بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾؛ فالحكم بِبَشَرِيَّتِهِ لا يعني أنَّهُ غير مؤيَّدٍ بالوحي في المسائل الدُّنيويَّةِ، فالأمور الدنيويَّةُ الَّتي تكلَّمَ فيها النَّبيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالوحي أكثر من أن تُحْصَرَ، فعلى سبيل المثال ورَدَ كثير

---

(١) محمَّد رشيد رضا «**تفسير المنار**» (٩/ ٢٦١).

(٢) انظر: الأشقر «**مدى الاحتجاج بالأحاديث النَّبويَّة في الشُّؤون الطِّبِّيَّة**» (ص١٨ وما بعدها).

(٣) انظر: المرجع نفسه (ص١٨-١٩).

من الأمورِ الدُّنيويَّة في السُّنَّة النَّبويَّة في الأكل والشرب والنِّكاح والمعاملات وغيرها.

• **الدَّليلُ الثَّاني**: حديثُ تأبير النخل برواياته، وقد سبق الحديث عنه تفصيليًّا[١].

• **الدَّليلُ الثَّالِثُ**: ما ذكره ابن هشام في «سيرته» أَنَّ الحُبابَ بْنَ المُنْذِرِ بْنِ الجَموح رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قالَ: يا رَسولَ اللهِّ، أَرَأَيْتَ هَذا المَنْزِلَ، أَمَنْزِلًا أَنْزَلَكَهُ اللهُّ لَيْسَ لَنا أَنْ نَتَقَدَّمَهُ، وَلا نَتَأَخَّرَ عَنْهُ، أَمْ هُوَ الرَّأْيُ وَالحَرْبُ وَالمَكيدَةُ؟ قالَ: «**بَلْ هُوَ الرَّأْيُ وَالحَرْبُ وَالمَكيدَةُ؟**». فَقالَ: يا رَسولَ اللهِّ، فَإِنَّ هَذا لَيْسَ بِمَنْزِلٍ، فَانْهَضْ بِالنَّاسِ حتَّى نَأْتِيَ أَدْنَى ماءٍ مِنَ الْقَوْمِ، فَنَنْزِلَهُ، ثُمَّ نُغَوِّرُ[٢] ما وَراءَهُ مِنَ القُلُبِ، ثُمَّ نَبْني عَلَيْهِ حَوْضًا فَنَمْلَؤُهُ ماءً؛ ثُمَّ نُقاتِلُ القَوْمَ، فَنَشْرَبُ وَلا يَشْرَبُونَ، فَقالَ رَسولُ اللهِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**لَقَدْ أَشَرْتَ بِالرَّأْيِ**»[٣].

وفي هذِهِ الرِّواية دليلٌ عند الأشقر على أنَّ النَّبيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا يتكلَّمُ بالوحيِ في الأمور الدنيويَّةِ مثل تدابير الحروب وغيرها؛ لذا لا يعتبر كلامه في الطِّبِّ -وهو من الأمور الدنيويَّة- تشريعًا وبالتالي لا يُعَدُّ وحيًا من عند الله تعالى.

وستتمُّ مناقشة هذا الدليل في النقاط الآتية:

١ ـ هذه الرواية الَّتي أوردها ابن هشام في «سيرته» منقطعةٌ ضعيفةٌ لا تصحُّ، قال الألبانِيُّ في تعليقه على كتاب «فقه السِّيرة» للغزالي: «رواه ابن هشام: (٦٦/٢)، عن ابن إسحاق؛ قال: فحُدِّثْتُ عن رجالٍ من بني سلمة؛ أنَّهم ذكروا

---

(١) انظر: (ص٨١) وما بعدها.

(٢) من تغوير الماء. غار الماء؛ أي: ذهب في العيون وذهب في الأرض وسفل فيها. انظر: الزبيدي «**تاج العروس**» (١٣/ ٢٧٦).

(٣) ابن هشام «**السِّيرَة النَّبويَّة**» (١/ ٦٢٠).

أنَّ الحباب...؛ وهذا سَنَدٌ ضعيفٌ؛ لجهالة الواسطة بين ابن إسحاق والرجال من بني سلمة. وقد وصَلَهُ الحاكم: (٣/٤٢٦، ٤٢٧)، من حديث الحباب، وفي سنده من لم أعرفه، وقال الذهبي في «التلخيص»: «قلت: حديث منكر وسنده» كذا الأصل، ولعلَّهُ سقط منه «واهٍ» أو نحوه؛ ورواه الأمويُّ من حديث ابن عباس كما في «البداية» (٣/٢٦٧)، وفيه الكلبِيُّ وهو كذَّابٌ»[1].

٢ ـ وعند رجوعي للرواية الموصولة في «مستدرك الحاكم» الَّتي ضعَّفها الذهبيُّ، وجدتُ فيها أنَّ جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ نزل بالوحي ليُقِرَّ رأي الحباب. قال ابن عباس: «**نَزَلَ جِبْرَئِيلُ عَلَيْهِ الصَّلاةُ وَالسَّلامُ عَلَى رَسولِ اللهِ** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ، **فَقالَ: الرَّأْيُ ما أَشارَ إِلَيْهِ الحُبابُ، فَقالَ رَسولُ اللهِ** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ: **يا حُبابُ، أَشَرْتَ بِالرَّأْيِ**»[2]، وورد مثل هذه الرواية أيضًا عند ابن كثير في «البداية والنهاية»[3].

وبناءً على ما سبق، فعندنا احتمالان:

ـ **الأوَّلُ**: أنْ نردَّ جميع الروايات لضعفها، فلا تكون صالحةً للاحتجاج.

ـ **الثَّاني**: أنْ نقبلَ جميع الروايات ونوفِّقَ بينها، وبالتالي تفيدنا روايتا الحاكم وابن كثير إقرار الوحي لرأي الحباب، فيسقط الاستدلال بهذه الحادثة على أنَّ العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة قائمةٌ على التجرِبَة.

٣ ـ في رواية ابن هشام ما يفيد أنَّ الأصل في أفعال النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنَّها للتشريع، وأنَّها وحيٌ من عند الله تعالى؛ لذلك سأل الحباب النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**أَمَنْزِلًا أَنْزَلَكَهُ اللهُ؟**»، قبل أنْ يُبدِيَ رأيه؛ لذلك يكون هذا موضع من الرواية قرينةً صارِفَةً عن هذا الأصل، وهذه القرينة غير متوفرة –حسب علمي– في

---

(١) محمَّد الغزالي «**فِقْهُ السِّيرة**» (١/ ٢٣٢).

(٢) الحاكم «**المُستدرك على الصَّحيحين**» (٣/ ٤٨٢).

(٣) انظر: ابن كثير «**البداية والنِّهاية**» (٣/ ٣٢٧).

أحاديث العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة. وهذا عينُ ما قرَّرَهُ محمَّد سليمان الأشقر في موضعٍ آخرَ من كتابه نفسه حيث قال: «إذا تردَّدَ الفعل بين أن يكون دنيويًّا أو دينيًّا حمل على الدينيِّ؛ لأنه الأكثر من أفعاله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»[١].

• **الدَّليلُ الرَّابعُ**: ما رواه الترمذي في «الشمائل» عَنْ خارِجَةَ بْنِ زَيْدِ بْنِ ثابتٍ قالَ: «دَخَلَ نَفَرٌ عَلَى زَيْدِ بْنِ ثابتٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، فَقالوا لَهُ: حَدِّثْنا أَحاديثَ رَسولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قالَ: ماذا أُحَدِّثُكُمْ؟ كُنْتُ جارَهُ، فَكانَ إِذا نَزَلَ عَلَيْهِ الوَحْيُ بَعَثَ إِلَيَّ فَكَتَبْتُهُ لَهُ، فَكُنَّا إِذا ذَكَرْنا الدُّنْيا ذَكَرَها مَعَنا، وَإِذا ذَكَرْنا الآخِرَةَ ذَكَرَها مَعَنا، وَإِذا ذَكَرْنا الطَّعامَ ذَكَرَهُ مَعَنا؛ فَكُلُّ هَذا أُحَدِّثُكُمْ عَنْ رَسولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ!»[٢].

ووجهُ الدّلالة من الرواية -على فرض صِحَّتها سندًا- أنَّها تدلُّ على أنَّ كلام النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مقسَّمٌ إلى ما كان وحيًا وما كان من أمور الدنيا ممَّا لا علاقة للوحي فيه، ومنه الطِّبُّ.

وتتمثَّلُ أهمَّ النقاط في مناقشة هذا الدليل في الآتي:

١ ـ جاء هذا الأثر من رواية الوليد بن أبي الوليد عن سليمان بن خارجة، وقد تكلَّم ابن حجر عنهما؛ قال عن الوليد بن أبي الوليد: ليِّنُ الحديث[٣]. وعن سليمان بن خارجة: مقبول[٤]. والمقبول عند ابن حجر ضعيفٌ إلا إذا توبِعَ، ولم أجد لَهُ متابعةً بعد البحث في كثيرٍ من دواوين السُّنَّة النَّبويَّة.

٢ ـ بالنَّظر فيما قاله العلماء في شرح هذا الأثر نجدُ أنَّ غاية ما تدلُّ

---

(١) الأشقر «**مدى الاحتجاج بالأحاديث النَّبويَّة على الشُّؤون الطِّبِّيَّة**» (ص٤٠).

(٢) التِّرمذي «**شمائل النَّبِيِّ** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» (حديث رقم: ٣٤٣) (١/ ١٩١)، وضعَّفَهُ الألبانِيُّ في «**مختصر الشمائل**» (حديث رقم: ٣٥٢) (ص١٨٠).

(٣) انظر: ابن حجر «**تقريب التَّهذيب**» (ص٥٨٤).

(٤) انظر: المرجع نفسه (ص٢٥٠).

عليه هذه الرواية، تواضع النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ومشاركته للصَّحابة في كلِّ أحوالهم تأليفًا لقلوب الضعفاء منهم لقبول الأمور الدينيَّة[1]، ولا يدلُّ على وجود قسمٍ تشريعيٍّ وغير تشريعيٍّ، ولهذا وضع الترمذي الحديث في «شمائله» تحت باب (ما جاء في خُلُق -بضمِّ الخاء واللَّام- رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)[2].

٣ ـ ورد في شروح هذا الأثر ما يفيدُ أنَّ ما ذكره النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مع أصحابه من أحوال الدنيا والطعام من التشريع، بل وجاء التنصيص على الطِّبِّ النَّبوِيِّ خصوصًا.

قال الملَّا علي القاري في «شرحه على الشمائل» عند قول زيد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: ««وإذا ذكرنا الطعام»؛ أي: ضرره ونفعه وآداب أكلِهِ وبيان أنواعِهِ من المأكولات والمشروبات والفواكه وسائر المستلذَّات «ذكره معنا»، وأفاد في كلٍّ من الحكم المتعلِّقة به وما يتحصَّلُ به من منفعته ومضرَّتِهِ على ما يعرف من الطِّبِّ النَّبويِّ ممَّا يكاد يعجز الواحد عن بيان العلم المصطفويِّ»[3]، فجعل علم النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الطِّبِّ النَّبوِيِّ من المعجز.

وقال أيضًا في «شرحه على مشكاة المصابيح»: «ولا ينافي هذا ما وَرَدَ من أنَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يخزن لسانه إلَّا فيما يعنيه، وأنَّ مجلسه مجلس عِلْمٍ لأنَّ ذكر الدنيا والطعام قد يقترن به فوائد علميَّة أو حكميَّة أو أدبيَّة، وبتقدير خُلُوِّهِ عنها ففيه جواز تحدُّثِ الكبير مع أصحابه في المباحات، ومثل هذا البيان واجب عليه، والله أعلم»[4].

---

(١) انظر: الحسين بن محمود المظهري «**المفاتيح في شرح المصابيح**» (٦/ ١٤٨).

(٢) التِّرمذي «**شمائل النَّبِيِّ** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» (١/ ١٩٥).

(٣) علي القاري «**جمع الوسائل في شرح الشَّمائل**» (٢/ ١٥١).

(٤) علي القاري «**مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**» (٩/ ٣٧١٨).

ففوائدُهُ العلميَّةُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم تكن مبنيَّةً على التجرِبَة والخبرة، بل كانت من الوحي، كما أنَّهُ ذكر المباح وسبق أن تقرَّرَ أنَّهُ حكم شرعيٌّ بالإجماع.

٤ ـ لقد كان حِرْصُ زيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على ضبط ما تكلَّمَ به النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في مسائل الدنيا والطعام دليلًا على أهمِّيَّته وعلى أنَّ الأصل عنده أنَّ هذه الأقوال تفيدُ تشريعًا؛ لذلك أكَّدَ على ذلكم النَّفر الذين أتوه، فقال لهم: «فَكُلُّ هَذا أُحَدِّثُكُمْ عَنْ رَسولِ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»، فها هو زيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ جعل جزءًا من حديث النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في المسائل الدنيويَّة، وجزءًا منه في الطعام والمباحات، وبما أنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تكلَّمَ بهذه الأمور فهي سُنَّة، والسُّنَّةُ وحيٌ.

ولتقريرِ هذا المعنى قال المناوي في «حاشيته على شرح الملا علي القاري على الشمائل»: «ولما كان ما أجاب به –أي ذكر الدنيا والطعام– لا يدلُّ ظاهِرُهُ على فائدة علميَّة، وكان مظنَّة أنْ لا يهتمُّوا بضبطه، حثَّهُمْ على ضبطِهِ واعتنائه وعموم فوائده بقوله: «فكلُّ» الرواية بالرَّفع، لكنَّهُ لا يمنع جواز النصب بل هو أولى لاستغنائه عن الحذف «هذا أحدِّثكم عن النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» لتتفقَّهوا في الدِّين فترتفعوا إلى درجات المقرَّبين؛ فأعاده ليؤكِّدَ به الحديث ويُظْهِرَ الاهتمام به»[(١)].

وبناءً على ما سبق فإنَّ الاستدلال بأثر زيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على كون أحاديث الطِّبِّ النَّبويِّ من السُّنَّة غير التشريعيَّة القائمة على التجرِبَة غير صحيح؛ لأن هذا الاستدلال يحتاج إلى:

ـ ثبوت صحَّة الأثر.

ـ قصد زيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عند ذكر أحاديث الدنيا والطعام أنَّها من السُّنَّة غير التشريعيَّة.

---

(١) المناوي «**حاشية المناوي على شرح علي القاري على الشَّمائل**» (٢/ ١٥١).

ـ إدخال أحاديث الطِّبِّ النَّبويِّ في السُّنَّة غير التشريعيَّة بعد تأصيلِ هذا التقسيم من خلال الأثر.

• **الدَّليلُ الخامِسُ**: ما رواه أحمد في «مسنده» من حديث عُرْوَةَ أَنَّهُ كانَ يَقولُ لِعائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: يا أُمَّتاهُ، لا أَعْجَبُ مِنْ فِقْهِك، أَقولُ: زَوْجَةُ رَسولِ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَبِنْتُ أَبي بَكْرٍ؛ وَلا أَعْجَبُ مِنْ عِلْمِكِ بِالشِّعْرِ وَأَيَّامِ النَّاسِ، أَقولُ: ابْنَةُ أَبي بَكْرٍ وَكانَ أَعْلَمَ النَّاسِ –أَوْ: مِنْ أَعْلَمِ النَّاسِ–؛ وَلَكِنْ أَعْجَبُ مِنْ عِلْمِكِ بِالطِّبِّ، كَيْفَ هُوَ؟ وَمِنْ أَيْنَ هُوَ؟ قالَ: فَضَرَبَتْ عَلَى مَنْكِبِهِ، وَقالَتْ: أَيْ عُرَيَّةُ، إِنَّ رَسولَ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كانَ يَسْقَمُ عِنْدَ آخِرِ عُمُرِهِ –أَو في آخِرِ عُمُرِهِ– فَكانَتْ تَقْدمُ عَلَيْهِ وُفودُ العَرَبِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ، فَتَنْعَتُ لَهُ الأَنْعاتَ، وَكُنْتُ أُعالِجُها لَهُ، فَمِنْ ثَمَّ[1].

فدَلَّ الحديثُ على أنَّ الطِّبَّ النَّبويَّ مجرَّدُ وصفاتٍ أُخِذَتْ من الوفود الَّتي كانت تأتي للنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فلو كان الطِّبُّ النَّبوِيُّ وحيًا لعالج به النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نفسَهُ، ولم يتركِ المجال للوفود لِتَصِفَ له من تجاربها[2].

ونجدُ عندَ تأمُّلِ الحديث أنَّهُ لا يدلُّ على أنَّ العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة ليست وحيًا، وبيان ذلك الآتي:

١ ـ كل ما يفيده الحديث أنَّ مصدر علم عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا للطِّبِّ كان من الوفود الَّتي كانت تقدُمُ على النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عند مرضه.

٢ ـ لا يوجد –فيما أعلمُ– أحدٌ ادَّعَى أنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان مُحيطًا بكلِّ العُلوم الطِّبِّيَّة، ويعرف علاج كلَّ الأمراض والأسقام! فهو لم يُبْعَثْ طبيبًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وما سبق لا يلغي أنَّهُ كان يتكلَّمُ ببعض الأمور الطِّبِّيَّة لمَّا يأذن الله تعالى بذلك ويُطْلِعُهُ سبحانه على دواءٍ أو علاجٍ مُعَيَّنٍ.

---

(١) أحمد بن حنبل «**مسند أحمد**» (حديث رقم: ٢٥٠١٨).

(٢) انظر: نورة الغملاس «**الأحاديث المُشْكِلَة في الطِّبِّ النَّبَوِيِّ**» (ص٤٤).

٣ ـ يجدُ المُتَتَبِّعُ لسيرة محمَّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنَّ الوحي لم يكن ينزل عند حاجته إليه، بل لمَّا يأذن الله تعالى بذلك، فكم تأخَّرَ الوحيُ عن النزول في كثيرٍ من الحالات مع مسيسِ الحاجة إلى ذلك؛ كما في حادثة الإفك على سبيل المثال؛ فلا يلزم من حاجة النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ للعلاج أن ينزل الوحيُ بوصفةٍ علاجيَّةٍ له عند مرضه مباشرة.

المَطْلَبُ الثَّالِثُ: التَّرْجيحُ

والَّذي يترجَّحُ عندي بعد عرض آراء الفريقينِ وأَدلَّتِهم أنَّ كلام النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في العلاجات الدَّوائيَّة وحيٌ من عند الله تعالى؛ **وذلك للأسباب الآتية:**

١ ـ الأصل في كلام النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنَّهُ وحيٌ من الله تعالى ولا يُعدل عن هذا الأصل إلَّا بقرينةٍ صارِفَةٍ، وجميع أدِلَّةِ القائلين بأنَّ العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة من قبيل التجرِبَة لا تنهض لتكون قرينةً صارِفَةً عن هذا الأصل.

٢ ـ وجودُ قرائن لفظيَّة تؤكِّدُ إلهيَّةَ كلام النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الطِّبِّ النَّبوِيِّ، منها:

ـ ذكر ما يدلُّ على كونها إلهيَّةَ المصدر صراحةً في بعض الأحاديث، كحديث التداوي بالعسل، وحديث الأمر بالحجامة من قبل الملائكة.

ـ استخدام النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صيغةَ الجزم في كلامه عن العلاجات كقوله: «**الشِّفاءُ في ثَلاثَةٍ**»، وقوله: «**إِنَّ في الحَبَّةِ السَّوْداءِ شِفاء مِنْ كُلِّ داءٍ**».

ـ ذكر أمورٍ غيبيَّةٍ في العلاجات يستحيلُ معرفتها عن طريق التجربة، كالاغتسال للمعيون، واستخدام الفاتحة للشفاء من اللَّدْغ، وغيرها من الأحاديث الثابتة صراحة في السُّنَّة النَّبويَّة.

ـ إجماعُ العلماء على وجوب العمل بالسُّنَّة، وأنَّها وحيٌ من عند الله تعالى، قال المروزي: «القرآنُ والسُّنَّةُ أمرانِ فرضَ الله العلم والعمل بهما على خلقه،

وقَرَنَ أحدهما بالآخر، فلم يفرِّقْ بينهما، فمحلُّهُما في التصديق بهما واحدٌ كلاهما من عند الله»[١].

٣ ـ أخذ الصحابة العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة، وتعاملهم معها على أنَّها تُعالجُ المرض كما ورد عن عائشة وأسماء وابن عمر وابن عباس وغيرهم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ؛ لذا قال ابن رجب: «وإذا صحَّتِ السُّنَّةُ بشيءٍ وعَمِلَ بها الصحابة، فلا تعدل عنها»[٢].

٤ ـ يدلُّ تعليمُ الله تعالى بعض الأنبياء شيئًا من الأمور الدنيويَّة على إمكانيَّةِ ذلك عقلًا، ووقوعه شرعًا، كما في تعليم الله تعالى لداود عَلَيْهِ السَّلَامُ صناعة الدروع، وتعليم عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ أمورًا طِبِّيَّةً يعجز عنها أطبَّاءُ زمانه، ولا يوجد مانعٌ عقليٌّ ولا شرعيٌّ من تكرُّرِ حدوث ذلك في حقِّ نبيِّنا محمَّد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وعدم الوصول إلى حقيقة تأثير[٣] بعض العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة لا يسوغ لنا ردَّها؛ لذلك قال ابن تيمية: «فإنَّ الرُّسُل صلوات الله عليهم وسلامه قد يخبرون بمحارات العقول، وهو ما تعجز العقول عن معرفته، ولا يخبرون بمحالات العقول وهو ما يعلم العقل استحالته»[٤].

٥ ـ استحالَةُ وصفِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ العلاجات الدَّوائيَّة برأيه واجتهاده مع عدم تعلُّمِهِ للطِّبِّ، وهو القائلُ: «**مَنْ تَطَبَّبَ وَلا يُعْلَمُ مِنْهُ طِبٌّ فَهُوَ ضامِنٌ**»[٥]،

---

(١) المروزي «**السُّنَّة**» (١/ ١٠٦).

(٢) ابن رجب «**فتح الباري**» (٧/ ٤١٧).

(٣) سواء كان هذا التأثير جعليًّا أم جزئيًّا أم ذاتيًّا، وسيأتي تفصيل ذلك في الفصل الثاني.

(٤) ابن تيميَّة «**بيان تلبيس الجهميَّة في تأسيس بدعهم الكلاميَّة**» (٢/ ٣٦١).

(٥) «**سنن أبي داود**» (كتاب الديات - باب فيمن تطبَّبَ ولا يعلم منه طبٌّ فأعنَتَ) (حديث رقم: ٤٥٨٦) (٤/ ٣٢٠)، والنَّسائِيُّ «**السُّنن الكبرى للنَّسائي**» (كتاب القسامة - صفة شبه العمد وعلى من دية الأجنَّةِ وشبه العمد) (حديث رقم: ٧٠٠٥) (٦/ ٣٦٦)، وصحَّحَهُ الألبانِيُّ في «**سلسلة الأحاديث الصَّحيحة**» (حديث رقم: ٦٣٥) (٢/ ٢٢٦).

قال ابن القيِّمِ في تعليقه على الحديث: «فإيجابُ الضَّمان على الطبيب الجاهل، فإذا تعاطى علم الطِّبِّ وعمله، ولم يتقدَّمْ له به معرفةٌ، فقد هَجَمَ بجهله على إتلافِ الأنفس، وأقدَمَ بالتَّهَوُّرِ على ما لم يعلمه، فيَكونُ قد غرّر بالعليل، فيلزَمُهُ الضَّمانُ لذلك، وهذا إجماع أهل العلم»[1]، وأوَّلُ من يُنَزَّهُ عن ذلك النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

٦ ـ إن القول بإلهيَّةِ مصدر كلام النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في العلاجات الدَّوائيَّة لا يعني عدم الأخذ بكلامِ الأطبَّاء المتخصِّصين في تحديد الجُرَع المطلوبة والتكرار، والتعارضات الدَّوائيَّة والأعراض الجانبية في حال عدم ورود ما يفيد ذلك في السُّنَّة النَّبويَّة، ولا يكون الأخذ بكلام المختصِّين في هذا الباب في هذه الحالة إهمالًا لقول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في باب الطِّبِّ، وإنَّما بيانًا لمُجْمَلٍ، أو تقييدًا لمُطْلَقٍ، ممَّا لا يُلْغي القولَ بِإلهيَّةِ مصدرِ كلامِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في هذه العلاجات الدَّوائيَّة.

٧ ـ إنَّ القولَ بأنَّ العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة من قبيل التجربة مبنيٌّ على تقسيم السُّنَّة النَّبويَّة إلى تشريعيَّة وغير تشريعيَّة، وعمدة أدلَّةِ القائلين بهذا التقسيم هو حديث تأبير النخل، وقد سبق بيانُ بطلان الاستدلال به، وقد استخدم طائفةٌ هذا الحديث ذريعةً لرَدِّ كثيرٍ من السُّنَّةِ النَّبويَّة في كافَّةِ المجالات، بحجَّةِ أنَّنا أعلَمُ بأمرِ دُنيانا، ممَّا جعل علماء الشريعة –بقطع النظر عن رأيهم بصحة التقسيم أو عدمه– يُنَبِّهون على خطر هذه الطائفة، فها هو القرضاويُّ يقولُ رادًّا عليهم: «وفئةٌ أخرى تريد أن تعزل السُّنَّة عن شؤون الحياة العمليَّة كُلِّها؛ فالعاداتُ والمعاملاتُ وشؤونُ الاقتصاد والإدارة والحرب ونحوها يجبُ أن تُتْرَكَ للناس، ولا تدخل السُّنَّةُ فيها آمِرَةً ولا ناهِيَةً ولا موجِبَةً ولا هادِيَةً، وحُجَّتُهُم في ذلك الحديث الَّذي أوَّلوه على غير ما أُريدَ به، وما سيق لبيانه

---

(١) ابن القيِّم «**زاد المعاد**» (٤/ ١٢٧)، وممَّن نَقَلَ الإجماع أيضًا: الخطابي «**معالم السُّنن**» (٤/ ٣٩)، ابن عبدالبر «**الاستذكار**» (٨/ ٦٣).

وهو حديث: «**أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْياكُمْ**»(١).

وعلَّق موسى لاشين على تأصيل شلتوت لهذا التقسيم قائلًا: «لا نملك إلَّا أنْ نقول: غَفَرَ الله له ورحمه -أي: شلتوت-، فقد كانت هذه القذيفَةُ الَّتي لم يُلْقِ لها بالًا قنبلةً فجَّرها الدكتور عبدالمنعم النمر في ميدانٍ آخَرَ، وذهب إلى أنَّ كثيرًا من أفعال النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأقواله ليست للتشريع، وليست خاضِعَةً لوحي، بل صادرة عن اجتهادات بشريَّة، يجوز لمن يأتي بعده أن يجتهد مثله، وأَنْ يُخالِفَهُ في أفعاله وتقريراته وأقوالِهِ وبخاصَّةً ما جاء عنه في المعاملات الَّتي لم تَرِدْ في القرآن الكريم»(٢).

٨ ـ لا يستقيم تنزيل كلام النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الطِّبِّ على أفعاله في المسائل الدُّنيويَّة وذلك لأنَّها أقوالٌ له، وليستْ أفعالًا من جهة، ومن جهةٍ أخرى فإنَّ أفعاله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في المسائل الدُّنيويَّةِ تدلُّ على الإباحة على أقلِّ تقدير، وهو حكمٌ شرعيٌّ، فتكونُ وحيًا من عند الله تعالى.

٩ ـ يمكن حَمْلُ كلامِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في العلاجات الدَّوائيَّة على أنَّهُ اجتهادٌ منهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، واختلف العلماء في حكم اجتهاد النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في المسائل الدُّنيويَّة على ثلاثة أقوال: إمَّا منع وقوع الاجتهاد منه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فيكون كلامه في الطِّبِّ وحيًا، وإمَّا أنَّه يجتهد ولا يخطئ، وهذا يكون وحيًا أيضًا، وإمَّا أنَّهُ قد يخطئ، ولكنَّهُ لا يستمرُّ على الخطأ، ويصحَّحُ من قبل الله تعالى، فيكون مآلُهُ إلى الوحي، وبالتالي يكون كلام النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الطِّبِّ وحيًا على جميع الاحتمالات.

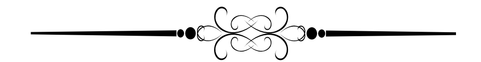
وبعد ظهور إلهيَّةِ مصدر كلام النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في العلاجات الدَّوائيَّة، قد يعترض معترضٌ بأنَّ إلهيَّةَ مصدر هذه العلاجات يقضي بحتميَّةِ تأثيرها،

---

(١) القرضاوي «**الجانِبُ التَّشريعيُّ في السُّنَّة النَّبويَّة**» (ص٢٧).

(٢) موسى لاشين «**السُّنَّة كُلُّها تشريع**» (ص٦١).

وهو ما لا يشهد به الواقع في كثيرٍ من الأحيان، وللإجابة عن هذا الاعتراض سأقومُ في الفصل الثاني بعرض المذاهب العقديَّة والفلسفيَّة الَّتي تناولت مبدأ السببيَّةِ، ثمَّ تنزيلها على التداوي مع مناقشة هذه المذاهب والترجيح بينها في ضوء الكتاب والسُّنَّةِ والعلم الدوائي الحديث.






الفَصْلُ الثَّاني

النَّظَرِيَّاتُ العَقَدِيَّةُ وَالفَلْسَفِيَّةُ في تَفْسيرِ سَبَبِيَّةِ التَّداوي

وَفيهِ ثَلاثَةُ مَباحِثَ:

❋ المَبْحَثُ الأَوَّلُ: نَظَرِيَّةُ الارْتِباطِ الضَّرورِيِّ في تَفْسيرِ سَبَبِيَّةِ التَّداوي.

- **المَطْلَبُ الأَوَّلُ:** التَّعْريفُ بِالنَّظَرِيَّةِ.
- **المَطْلَبُ الثَّاني:** بَيانُ أَدِلَّتِها.

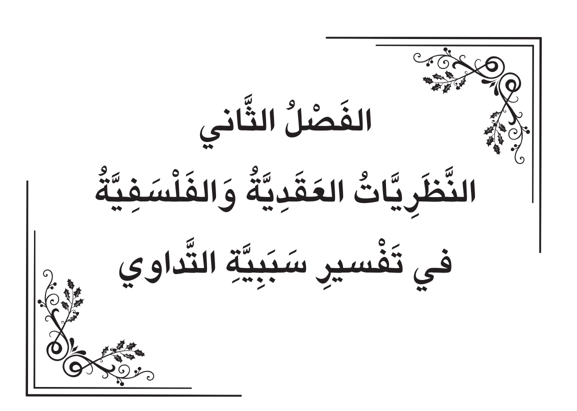
❋ المَبْحَثُ الثَّاني: نَظَرِيَّةُ الاقْتِرانِ العادِيِّ في تَفْسيرِ سَبَبِيَّةِ التَّداوي.

- **المَطْلَبُ الأَوَّلُ:** التَّعريفُ بِالنَّظَرِيَّةِ.
- **المَطْلَبُ الثَّاني:** بَيانُ أَدِلَّتِها.

❋ المَبْحَثُ الثَّالِثُ: المُناقَشَةُ وَالتَّرْجيحُ.

- **المَطْلَبُ الأَوَّلُ:** مُناقَشَةٌ تَأْصيلِيَّةٌ عامَّةٌ.
- **المَطْلَبُ الثَّاني:** مُناقَشَةُ أَصْحابِ نَظَرِيَّةِ الارْتِباطِ الضَّرورِيِّ.
- **المَطْلَبُ الثَّالِثُ:** مُناقَشَةُ أَصْحابِ نَظَرِيَّةِ الاقْتِرانِ العادِيِّ.
- **المَطْلَبُ الرَّابِعُ:** التَّرْجيحُ.



الفَصْلُ الثَّاني
النَّظَرِيَّاتُ العَقَدِيَّةُ وَالفَلْسَفِيَّةُ
في تَفْسيرِ سَبَبِيَّةِ التَّداوي

تُعَدُّ قضيَّةُ السَّبَبِيَّة من القضايا الَّتي شغلت حيِّزًا كبيرًا لدى العلماء على امتداد الزمان، فأُلِّفَت فيها الكتب والمصنَّفات، وتجاذبتها الأقوال والآراء، ذكرها الفلاسفة من خلال تقريراتهم الفلسفيَّة، كما تناولها المتكلِّمون خلال ردودهم على الفلاسفة الطبائعيِّين، وألَّفَ فيها مجموعة من المعاصرين كُتُبًا مستقِلَّةً[١]، ولا بُدَّ عند دراسة مسألة التداوي من تناول قضية السَّبَبِيَّة بالبحث، والقيام ببيان النَّظريَّات العَقَدِيَّة والفلسفيَّة في تفسير مبدأ السَّبَبِيَّة، ثمَّ تطبيق التداوي كأحدِ المخرجات على هذه النَّظريَّات وتفسيره من خلالها.

ويمكنني أنْ أقولَ إنَّ أبرز نظريَّتين في تناول العلاقة بين السَّبب والمسبَّب هما: نظريَّة الارتباط الضروريِّ، ونظريَّة الاقتران العاديِّ، وبِكُلٍّ قال طائفة من العلماء والفلاسفة، وسأتناولُ في هذا الفصل التعريف بهاتين النَّظريَّتين، وبيان أبرز الأعلام القائلين بكلٍّ منهما، ثم تفسير حصول التداوي من خلال كلِّ نظريَّةٍ مع مناقشة الأقوال والآراء والترجيح في ضوء القرآن الكريم والسُّنَّة النَّبويَّة المُطَهَّرة والعلم الدوائي الحديث.

---

(١) انظر: محمود نفيسة «**مبدأُ السَّبَبِيَّة في الفكر الإسلاميِّ في العصر الحديث**»، و ميثاء الطريقي «**السَّبَبِيَّة بين أبي المعالي الجويني وابن القيِّم (دراسةٌ مقارنةٌ)**»، وبلقاسم إبراهيمي «**السَّبَبِيَّة في القرآن الكريم: الأُسُس والمظاهر (دراسةٌ تأصيليَّةٌ تحليليَّةٌ)**»، وجمعان الشهري «**مبدأ السَّبَبِيَّة عند الأشاعرة (دراسة نقديَّة)**»، وليلى الحربي «**موقف أهل السُّنَّة والجماعة من الأسباب وآراء المخالفين**».

المَبْحَثُ الأَوَّلُ
نَظَرِيَّةُ الارْتِباطِ الضَّرورِيِّ
في تَفْسيرِ سَبَبِيَّةِ التَّداوي

المَطْلَبُ الأَوَّلُ: التَّعْريفُ بِالنَّظَرِيَّةِ

ترتكز نظريَّةُ الارتباط الضروري على حتميَّةِ العلاقة بين السبب والمسبَّب، مع بعض الخلافات في الألفاظ المُطلَقَةِ للتعبير عن هذه الحتميَّةِ، فنجدُ بعض أنصار هذه النظريَّة يطلق لفظ العلَّةِ على السبب، ولفْظَ المعلولِ على المُسَبِّبِ، ويقصدون بالعلَّةِ هنا العِلَّة التَّامَّة الَّتي لا يتخلَّفُ عنها معلولها بأيِّ شكلٍ مِنَ الأشكالِ، والَّتي إذا وُجدت لا بُدَّ أن يوجد معلولها، ويمثِّلون على ذلك بخاصِّيَّة الإحراق في النار، فمتى لامست النار «السَّبب أو العلَّة»؛ أي جسم، وُجد الإحراق «المسبَّب أو المعلول».

وقد يكونُ بعض أنصار هذه النظريَّةِ أكثر دقَّةً من غيرهم، بحيث يجمعون إلى وجود السبب أو العلَّةِ أن يكون المحلُّ قابلًا لحصول الأثر، كما لو لامست النارُ أجزاء من القطن القابل للاحتراق، بخلاف ما لو لامست الألماس، فإنَّهُ لا يعدُّ محلًّا قابلًا لذلك، فلا يحصل أثرُ النار فيه وإن كانت النارُ سببًا مؤثِّرًا في ذاتها لحصول الأثر، ولكن عدم قابليَّةِ الألماس للاحتراق حالت بين النار وبين وجود أثرها «المسبَّب أو المعلول».

وسيتمُّ توضيح تفاصيل النَّظريَّة وشيئًا من تطبيقاتها الطِّبِّيَّة من خلال أبرز الأعلام المتبنِّين لها، مع بيانِ موقفهم من الخالق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ:

* أَوَّلًا: المُعْتَزِلَةُ:

ذهبَ كثيرٌ من الباحثين -فيما وقفتُ عليه- إلى أنَّ المعتزلة قائلونَ بالحَتْمِيَّةِ الطبيعيَّة وضرورة تأثيرها باعتبارها سببًا من الأسباب[١]، وخالف في ذلك طائفةٌ، منهم: علي سامي النشار، الَّذي مال إلى عدم تبنِّيهم للحتميَّةِ الطَّبيعيَّة، وكان فيما ذكر عنهم أنَّ مذهبهم في قضيَّة العِلِّيَّة مضطربٌ مشوَّشٌ[٢]، ثم حذفَ جميع ما قاله في الطَّبعَةِ اللاَّحقة من الكتاب نفسه وأعرض عن الكلام في موقف المعتزلة من الأسباب[٣]، وظهر لي بعد الوقوف على أهمِّ كتب الفِرَقِ والدراسات الَّتي تناولت موقف المعتزلة من مبدأ العِلِّيَّةِ الآتي:

١ ـ تفريق المعتزلة بين السَّببِ والعِلَّةِ، فعلى سبيل المثال يطلِقُ القاضي عبدالجبار القول بالسبب ويقصد به جزءَ العِلَّةِ لا العِلَّةَ التامَّةَ، وأما العِلَّةُ عنده فهي مستلزمة لمعلولها، فمن لم يفرِّقْ بين الإطلاقين عند المعتزلة، اضطرب في فهم مذهبهم، يقول القاضي عبدالجبار في معرض نقاشه لقضيَّة الأسباب والعِلل: «فإنَّا قد ذكرنا أنَّ وجودَ المُسَبَّبِ لا يجبُ عنده حصول السَّبَبِ، فإنَّهُ لا

---

(١) انظر: إبراهيم تركي «**السَّبَبِيَّة عند القاضي عبدالجبَّار**» (ص٣٣)، وليلى الحربي «**موقف أهلِ السُّنَّة والجماعة من الأسباب وآراء المخالفين**» (ص٤٠٣)، وبلقاسم «**السَّبَبِيَّة في القرآن**» (ص ١٨٦)، وأكرم خفاجي «**السَّبَبِيَّة بين العقل والوجود في الفكر الإسلامي**» (ص٥٧)، ميثاء الطريقي «**السَّبَبِيَّة بين أبي المعالي الجويني وابن القيِّم**» (ص٥٤). وممَّن قال بأنَّهم قائلونَ بتأثير الأسباب دون ذكر مسألةِ الحتميَّة: توفيق المحيش «**السَّبَبِيَّة عند أهل السُّنَّة ومخالفيهم من خلال مؤلَّفات شيخ الإسلام ابن تيميَّة**» (ص٧١٦).

(٢) انظر: علي النشار «**مناهج البحث عند مفكِّري الإسلام**»، (ص١٥٧-١٥٨)، دار المعارف، ط٣، ١٩٦٦م.

(٣) انظر: علي النشار «**مناهج البحث عند مفكِّري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسي**»، (ص١٢٤)، دار الفكر العربي، ط١، ١٣٦٧هـ.

يمتَنِعُ أنْ يعرض عارضٌ فيمنعه من التوليد[١]، وليس كذلك معلول العِلَّةِ فإنَّهُ يجب عند وجود العِلَّةِ، حتَّى يستحيل مع وجودها أنْ لا يثبت، ففارق أحدهما الآخر»[٢].

٢ ـ ميل المعتزلة إلى القول بالتأثير الضروريِّ الطبيعيِّ بالجملة، وما شذَّ عن ذلك فهو رأي فرديٌّ يمثِّلُ وجهة نظرِ صاحبه، لا رأي المدرسة برمَّتِها[٣]، وسأقومُ بذكر أشهر هؤلاء المخالفين عند ذكر نظرية الاقتران العادي بين الأسباب والمسبَّبات.

وأبرزُ مِحوَرَيْنِ يمكن من خلالهما الكلام عن رأي المعتزلة في قضيَّة السَّبَبِيَّة هما: موقفهم من الخصائص الذَّاتيَّة للأشياء، وموقفهم من الأفعال المتولِّدة [٤] من الفعل الإنسانِيِّ[٥].

وقد ذهبَ أكثرُ المُعتَزِلَةِ كما ذكر الأشعريُّ عنهم إلى أنَّ الأسباب موجبة لمسبَّباتِها[٦]، وذلك بوجود خصائص للمواد الطبيعيَّة تفعل من خلالها، سمَّاها النظَّام: (طباعًا)، «ومعنى ذلك أن الله سبحانه طَبَعَ الحجر طبعًا إذا دفعه دافعٌ أنْ

---

(١) «كلُّ فعل يتهيَّأُ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له فهوَ متولّد وكلُّ فعل لا يتهيَّأُ إلاَّ بقصدٍ ويحتاج كل جزءٍ منه إلى تجديد وعزمٍ وقصدٍ إليه وإرادةٍ له فهو خارج من حدِّ التَّوحُّد داخلٌ في الحدِّ المباشر» الأشعري «**مقالات الإسلاميِّين واختلاف المُصَلِّين**» (٢/ ٣٠١).

(٢) القاضي عبدالجبَّار «**شرح الأصول الخمسة**» (ص٣٨٩-٣٩٠).

(٣) انظر: الشرقاوي «**الأسباب والمُسَبّبات**» (ص٦٤).

(٤) ضَرَبَ الأشعريُّ أمثلةً على الأفعال المتولِّدة؛ كذهابِ الحجر عند دفعه، وحصولِ الألمِ عند الضرب، وما أشبهها من الأسباب. انظر: الأشعري «**مقالات الإسلاميِّين واختلاف المُصَلِّين**» (٢/ ٢٨٢).

(٥) انظر: نفيسة «**مبدأ السَّبَبِيَّة في الفكر الإسلامي في العصر الحديث**» (ص١٠٥)، وبلقاسم «**السَّبَبِيَّة في القرآن**» (ص٥٥-٥٦).

(٦) انظر: الأشعري «**مقالات الإسلاميِّين**» (٢/ ٩٧).

يذهب، وكذلك سائر الأشياء المتولِّدة»[١]، ووافَقَ كلٌّ من معمر[٢] والجاحظ[٣] النَّظَّامَ في إثبات طبائِع للأجْسامِ تَفْعَلُ من خلالها، وقريبٌ منه ما ذَكَرَهُ النيسابوري في خاصِّيَّة الجذب المغناطيسِيِّ للحديد دون غيره من المعادن، ثم قال: «السبب إذا حصل، والمحل محتمل للسَّبب ولا مانع فالواجب أن يحصل المسبب»[٤].

كما نفى النَّظَّامُ وقوعَ التبريد بالنار، والتَّسخين بالثلج[٥]، وزعم الخيَّاط إجماع المعتزلة على ذلك في معرض ردِّهِ على ابن الراوندي[٦]، وقال في موضِعٍ آخرَ: «فلا أعلَمُ أحدًا مُوَحِّدًا ولا مُلْحِدًا إلَّا وقوله إنَّ في هذا العالم أشياء خفيفةً إذا خُلِّيَتْ وما طُبِعَتْ عليه عَلَتْ كالنار والدخان وما أشبههما، وأشياء ثقيلة من شأنها الهبوط، إذا خُلِّيَت وما هي عليه نزلت كالحجر وما أشبهه»[٧]، وبهذا يتَّضِحُ لنا رأي المعتزلة القائلين بالارتباط الضروريِّ بين الأسباب ومسبَّباتها.

*** ثانِيًا: فَلاسِفَةُ الحَضارَةِ الإِسْلامِيَّةِ:**

- **الكِنْدِيُّ:**

يُثبِتُ الكنْدِيُّ السَّبَبِيَّة الطبيعيَّة، فالعالم عنده قائمٌ على العلاقة بين الأسباب والمسبَّبات، الَّتي يُعَبِّرُ عنها تارة بالأسباب[٨] وتارة بالعلل[٩] وتارة يجمع في

---

(١) المرجع نفسه (٢/ ٨٩)، وانظر: الشهرستاني «**الملل والنِّحل**» (ص٨١).

(٢) انظر: الأشعري «**مقالات الإسلاميِّين**» (٢ / ٦٩)، والشهرستاني «**الملل والنحل**» (ص٨٩).

(٣) انظر: الشهرستاني «**الملل والنِّحل**» (ص٩٤).

(٤) النيسابوري «**المسائل في الخلاف بين البصريِّين والبغداديِّين**» (ص١٤٢).

(٥) انظر: البغدادي «**الفَرْق بين الفِرَق**» (ص١٣٧).

(٦) انظر: الخيَّاط المعتزلي «**الانتصار والرَّدُّ على ابن الروندي المُلْحد**» (ص٤٧).

(٧) المرجع نفسه (ص٤٠).

(٨) انظر على سبيل المثال: الكندي «**رسائل الكندي الفلسفيَّة**» (الجزء الثاني)، (ص٧٢، ٧٦، ٧٨، ٨٠).

(٩) انظر على سبيل المثال: الكندي «**رسائل الكندي الفلسفيَّة**» (١/ ٢١٩، ٢٢٣).

تعبيره بين المصطلحين[١]، كما أنَّهُ يثبت لهذه الأسباب والعلل تأثيرًا في مسبَّباتها ومعلولاتها[٢].

يقول الكندي: «اعلم أنَّ الأشياء الطبيعيَّة إنما هو علم الأشياء المتحركة؛ لأنَّ الطبيعة هي الشيء الَّذي جعله الله عِلَّةً وسببًا لعِلَّةِ جميع المتحرِّكات الساكنات عن الحركة»[٣]، كما جعل الكنديُّ عِلَلًا وأسبابًا لحصول الأمراض[٤]، وجعل الأدوية سببًا لزوالها[٥].

ونزعة الكندي في العِلَلِ نزعَةٌ أرسطوطاليسية شديدة الوضوح، وإن خالف أرسطو في بعض الألفاظ المُطلَقَةِ على هذه العلل الأربعة[٦]، إلَّا أنَّهُ لم يخرج عنها، يقول الكندي: «وكلُّ علَّةٍ طبيعيَّة إمَّا أنْ تكون عنصرًا وإمَّا صورةً وإمَّا فاعلًا وإمَّا ما من أجله فعل الفاعل مفعوله»[٧]، وقد عبَّرَ الكندي عن العِلَّةِ

---

(١) انظر: المرجع نفسه (١/ ٢١٥).

(٢) انظر: المرجع نفسه (١/ ٢٢٩، ٢٤٩) و(٢/ ٤١، ٦٨، ١٠٥، ١٢٥، ٢٢٩).

(٣) انظر: المرجع نفسه (٢/ ٤٠).

(٤) انظر: المرجع نفسه (٢/ ٢١٧، ٢٢٩).

(٥) انظر: المرجع نفسه: (٢/ ٣١٠).

(٦) **العِلَلُ الأربعةُ عندَ أرسطو هي:**

العِلَّةُ المادِّيَّة: المادَّةُ الَّتي يتكون منها الجسم كالخشب للكرسي.

العِلَّةُ الصّوريَّة: الشَّكل الَّذي يكون عليه الجسم وهو المثال السَّابق هيئة الكرسي.

العِلَّةُ الفاعليَّة: الصَّانع لهذا الجسم وهو في المثال السَّابق النَّجار.

العِلَّةُ الغائِيَّةُ: الغرض الَّذي من أجله تمَّ صناعة الجسم، وهو في مثالنا الجلوس.

انظر: محمَّد أبو ريان «**تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمذاهب المتأخِّرة**» (ص٧٤)، وجميل صليبا «**المعجم الفلسفي**» (٢/ ٩٦)، ويوسف كرم «**تاريخ الفلسفة اليونانيَّة**» (ص١٧٧)، وزكي نجيب محمود؛ وأحمد أمين «**قصَّة الفلسفة اليونانيَّة**» (ص١٤١).

(٧) «**رسائل الكندي الفلسفيَّة**» (١/ ٢٤٧، ٢٤٨).

المادِّيَّة بالعنصر وعن العِلَّةِ الغائيَّةِ بـ(ما من أجله فعل الفاعل مفعوله) في موضع، وفي موضع آخرَ سمَّاها العِلَّةَ المُتَمِّمَةَ[١]، وأمَّا العِلَّةُ الصوريَّةُ والفاعِلِيَّةُ، فأخذها عن أرسطو كما هي، والعِلَّةُ الفاعلة عند الكندي ضربان: أحدها قريبة، وأخرى بعيدة [٢]، ويقصد بالعِلَّةِ القريبَةِ المباشرة وبالعلَّةِ البعيدة غير المباشرة. وضرب الكندي مثالين في موضعين منفصلين من رسائله لتوضيح مقصوده بهذه العِلِّيَّةِ القريبة والعِلِّيَّةِ البعيدة:

ـ **المِثالُ الأَوَّلُ**: مثَّلَ فيه بالقاتل الَّذي يرمي سهمًا لاصطياد فريسَتِهِ، فجعل القاتل علَّةَ قتلِ المَقتولِ البعيدة «غير المباشرة»، والسهم العلَّةَ القريبة «المباشرة»[٣].

ـ **المِثالُ الثَّاني**: مثَّلَ فيه بالأجرامِ السَّماويَّة وأنَّها أسباب لوجود ما دونها من المخلوقات، وجعل القريب منها من الأرض عِلَّةً قريبة مباشرة، والبعيدة عن الأرض علَّة بعيدة غير مباشرة[٤].

وكلُّ هذه العِلَلِ راجعةٌ إلى إرادة الله عند الكندي صاحب المقولة المشهورة بأنَّ الله تعالى «مؤيس الأيسات[٥] عن ليس»[٦]، باعتبار أنَّ الله أوجدها من العدم، فهو العِلَّةُ الأولى والسَّبب الأوَّل في إيجادها.

---

(١) انظر: المرجع نفسه (١/ ١٠١).

(٢) انظر: المرجع نفسه (١/ ٢١٩).

(٣) انظر: المرجع نفسه (١/ ٢١٩).

(٤) المرجع نفسه (١/ ١٨٣، ٢٤٧، ٢٤٨).

(٥) أي: موجِدُ الموجودات من العدم. (الأيس) كلمة مشتقَّةٌ من (أيس) وهو لفظٌ مهجورٌ منه اشْتُقَّتْ كلمة (ليس)، و(الأيس): هو الوجود. وفي كلامٍ عن الله تعالى قال الكنديُّ: «هو مؤيسُ الأيسات عن ليس»؛ أي: خالق الموجودات من العدم. (المؤيس): هو الموجِدُ والتَّأييسُ التَّأثيرُ والإيجاد. انظر: «**المعجم الفلسفي**» لصليبا (١/ ١٨٣، ١٨٤).

(٦) الكندي «**رسائل الكندي الفلسفيَّة**» (١/ ١٨٣، ٢١٥).

وقد جزم أغلب من وقفتُ على كلامهم من الدَّارِسينَ لفلسفة الكندي أنَّهُ يخالفُ الفلاسفة القائلينَ بقدم العالم أو بعضًا من أعيانه[١]، تمسُّكًا منهم بظاهر مثل هذه الإطلاقات الَّتي أطلَقَها الكنديُّ في غيرما موضع من رسائله الفلسفيَّة[٢].

غير أنِّي وجدتُ كلامًا للشيخ مصطفى عبدالرَّازق نقل فيه تأَثُّرَ الكندي بالأفلاطونيَّة الحديثة[٣]، لكن دون ذكر لتفاصيل ذلك التأَثُّر، كما وجدت قولًا آخر لمحمد أبو ريان يقرِّرُ فيه بشكلٍ مُجْمَلٍ تأَثُّرَ الكندي بنظريَّةِ (الفيض والصُّدور)[٤] المأخوذة من الأفلاطونيَّةِ الحديثة[٥]، وحصول هذا الاضطراب عند الدَّراسينَ بينَ مؤيِّدٍ ومعارِضٍ، اضطرَّني لاستقراء جميع كلام الكنديِّ في رسائله الفلسفيَّةِ للكشف عن حقيقة موقفه من خلق العالم، وقد ظهر لي بعد الاستقراء أنَّ مذهب الكندي في هذه القضيَّة ينحصر في قولين:

---

(١) انظر: محمَّد مرحبا «**الكندي فلسفته – منتخبات**» (ص٤٠)، وأبو ريان «**تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**» (ص٣٢١)، ودي بور، أ. ت. ج «**تاريخ الفلسفة في الإسلام**» (ص١٩٦)، ومحمَّد الزيني «**مُشكِلَةُ الفيض عند فلاسفة الإسلام**» (ص١٨٣)، وعزمي طه «**الكندي رائد الفلسفة في العالم الإسلامي**» (ص١٠٢– ١٠٣)، وتبعهم على ذلك بعض الباحثين في رسائلهم الجامعيَّة مثل: «**السَّبَبِيَّة بين الجويني وابن القيِّم**» للطريقي وعبدالرَّزَّاق (ص٦٢)، و«**السَّبَبِيَّة في القرآن**» للإبراهيمي وجيدل (ص٦٢)، و«**مبدأ السَّبَبِيَّة في الفكر الإسلامي**» لنفيسة، (ص٩٩)، و عبدالله سليمان؛ و محمَّد الجيلي «**مسألة السَّبَبِيَّة بين الإمام الغزالي وابن رشد**» (ص٣٤).

(٢) انظر على سبيل المثال: «**رسائل الكندي الفلسفيَّة**» (١/ ٢٠٧).

(٣) انظر: مصطفى عبدالرَّزَّاق «**فيلسوف العرب والمُعَلِّمُ الثَّاني**» (ص٦٨).

(٤) والمقصود بنظريَّة (الفيض والصُّدور) أنَّ جميع الموجودات الَّتي يتألَّفُ منها العالَمُ تفيض عن مبدأٍ واحدٍ، أو جوهرٍ واحدٍ دون أن يكون هناك وقتٌ لا يحصل فيه هذا الفيضُ، ولذلك كان القول بالفيض مقابلًا للخلق من العدم. انظر: صليبا «**المعجم الفلسفي**» (٢/ ١٧٢).

(٥) انظر: أبو ريان «**تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**» (ص٣٢٣).

ـ **الأوَّل**: وهو القولُ المشهور عنه أنَّ الله خالق جميع المخلوقات في العالم، لكنَّ هذا الإيجاد عند الكنديِّ حسب تصوُّرِهِ ليس خلقًا مباشرًا لجميع المخلوقات، بلْ هو كما يزعم بإيجاد الموجِد للمخلوقات، وهو الفلك الأول، ثم يوجد الفلك الأوَّل بقية المخلوقات، ومع خطورة هذا التفصيل في قضية الخلق عند الكندي، لم أجد من نبَّهَ عليه من الباحثين في فلسفته.

قال الكنديُّ: «فأمَّا الباري فهو العِلَّةُ الأولى لجميع المفعولات الَّتي بتوسُّط والتي بغير توسُّط بالحقيقة؛ لأنَّهُ فاعل لا منفعلٌ البَتَّة، إلَّا أنَّهُ علَّةٌ قريبَةٌ للمنفعل الأوَّلِ، وعلَّةٌ بتوسُّط لِما بعدَ المُنْفَعِلِ الأوَّلِ من مفعولاته»[١]، يقصدُ بذلك أنَّ المُنفَعِلَ الأوَّلَ هُوَ العِلَّةُ القريبَةُ المباشرة لوجودنا.

ومنشأ الخلل عند الكندي في هذ الأمر قياسه السَّهم على الفلك في المثالين السابقين، فإنَّنا إذا عقدنا مقارنة بين مثال الأجرام ومثال الرامي للسَّهم، نجد فرقًا مهمًّا، وهو أنَّ السَّهم في مثال الصيد جمادٌ لا يوجد له إرادةٌ مؤثرةٌ في إيجاد المسبَّب، فالسَّهم لم يفعل القتل استقلالًا من نفسه، فلا يوجد حرجٌ شرعيٌّ في إطلاق هذا المثال، بخلاف الفلك عند الكندي فهو عاقلٌ له إرادةٌ وتأثيرٌ[٢]؛ لذلك ذهب الكنديُّ إلى القول بأن الكواكب والأجرام السماويَّةَ عِلَّةُ كوننا ووجودنا[٣]، وبذلك يكون الكندي قد أسندَ الخلق والإيجاد لغير الله تعالى.

ـ **الثاني**: تصريح الكنديِّ بقدم أعيان بعض الموجودات مع الله تعالى، فزعَمَ أنَّ الفلك الأوَّلَ الَّذي يعبِّر عنه بالجرم الأقصى أزليٌّ حيٌّ بالفعل أبدًا[٤]،

---

(١) الكندي «**رسائل الكندي الفلسفيَّة**» (١/ ١٨٣).

(٢) وصف الكندي حركةَ الفلك بأنَّها حركةٌ حيوانيَّةٌ، وأنَّهُ حيٌّ بالحركة (١/ ٢٥٢). وانظر: (١/ ٢٥٤)، وعزاه الملاحمي في «**تحفة المتكلِّمين**» إلى جميع الفلاسفة. انظر: «**تحفة المتكلِّمين في الرَّدِّ على الفلاسفة**» (ص١٣).

(٣) انظر: «**رسائل الكندي الفلسفيَّة**» (١/ ٢٢٦).

(٤) انظر: المرجع نفسه (١/ ٢٥٢).

كما جعل العقل أزليًّا في معرض كلامه عن النفس[١]، ممَّا يوضِّحُ جلِيًّا أنَّ الكندي متأثِّرٌ ببعض لوازم نظريَّة (الفيض والصُّدور) من القول بقدم شيءٍ من المخلوقات بعينها مع الله تعالى، وجديرٌ بالذِّكرِ أنَّ هذا التأثُّرَ سيزدادُ وُضوحًا عند الفلاسفة الَّذين جاؤوا من بعده كالفارابيِّ وابن سينا.

فنخلُصُ ممَّا سبق: أنَّ الكنديَّ يثبت السَّببيَّة الطبيعيَّة، ومنها أسباب حصول الأمراض، وأسباب الشفاء بالأدوية مع إثبات إيجاد الله تعالى للمخلوقات بخلق غير مباشر لما دون الفلك الأوَّل، وله أقوالٌ أخرج فيها الجرمَ الأقصى والعقل من المخلوقات وجعلها قديمة أزليَّة.

- **الفارابِيُّ:**

لا تختلف ملامح فلسفة الفارابيِّ عن الكنديِّ ومن سبقه من الفلاسفة القائلين بنظريَّةِ الارتباط الضروريِّ، فهو يقولُ بالعلل الأربعة الأرسطوطاليسيَّة[٢]، ويثبت الأسباب القريبة والبعيدة[٣]، كما أَنَّهُ يؤمِنُ بتأثيرها[٤]، وجعل ارتفاع الأسباب مُبْطِلًا لأيِّ نظام في الكون[٥]، ويثبت تأثير الأدوية والأغذية في العلاج[٦]، فالطبيبُ يُعالج بالدَّواء من خلال قوَّةٍ فيه[٧]، وقد أضاف الفارابي إلى الكندي أمورًا في قضيَّةِ الأسباب الطبيعيَّةِ وتأثيرها، ومن أبرزها ما يأتي:

---

(١) انظر: المرجع نفسه (١/ ٣٥٦-٣٥٧).

(٢) انظر: الفارابي «**تحصيل السَّعادة**» (ص٥)، والفارابي «**إحصاء العلوم**» (ص٣٢،٣٣).

(٣) انظر: الفارابي «**فيما يصحُّ من أحكام النجوم ضمن (رسالتان فلسفيَّتان)**»(ص٥٧-٥٨)، الفارابي «**فصول منتزعة**» (ص٥٢-٥٣).

(٤) انظر: الفارابي «**رسالة التَّنبيه على سبيل السَّعادة**» (ص٢٢٠)، و«**فصول منتزعة**» للفارابي (ص٥٤).

(٥) انظر: الفارابي «**رسالتان فلسفيَّتان**» (ص٥٠-٥١). و«**فصول منتزعة**» (ص٨٠-٨١).

(٦) انظر: الفارابي «**فصول منتزعة**» (ص٤٧)، والفارابي «**إحصاء العلوم**» (ص٣٣).

(٧) انظر: الفارابي «**آراء أهل المدينة الفاضلة ومضادَّاتها**» (ص٥٦).

١ ـ إثبات الفارابيِّ أنَّ جهلَ الشخص بالسَّببِ المُؤثِّرِ لا يعني عدم وجود ذلك السبب[١]؛ إذ لا يصحُّ عنده وجود معلولٍ دون عِلَّةٍ[٢]؛ كمن يجهَلُ سبب الشفاء من مرضٍ مُعَيَّنٍ، فإنَّ جهله هذا لا يعني عدم وجود ذلك السَّبب.

٢ ـ لم يكتَفِ الفارابِيُّ بتأثير السبب بالمُسَبَّب لحصول الأثر، وإنَّما اشترط عدم وجود مانعٍ يمنع حصول الأثر في المُسَبَّب، وهذا ما لم يذكره الكنديُّ.

قال الفارابي: «قد يظنُّ بالأفعال والآثار الطبيعيَّة أنَّها ضروريَّة؛ كالإحراق في النار والتركيب في الماء والتبريد في الثلج، وليس الأمر كذلك، لكنَّها ممكنةٌ على الأكثر، لأجل أنَّ الفعل إنَّما يحصل باجتماع أمرين: أحدهما تهيُّؤ الفاعل للتأثير، والآخر تهيُّؤ المنفعل للقبول، فحيثما لم يجتمع هذان المَعْنَيانِ لم يحصل فعلٌ ولا أَثَرٌ البتَّة، كما أنَّ النار وإن كانت محرقة فإنَّها متى ما لم تجد قابلًا مُتَهَيِّأً للاحتراق لم يحصل الاحتراق»[٣].

ونلحَظُ هنا أنَّ الفارابيَّ يثبت تأثيرَ النار في الإحراق مع عدم حصول الأثر لوجود مانعٍ منعَ من ذلك، واكتفى الشرقاويُّ بهذا النَّقل عن الفارابي إلى هذا الموضع [٤]، إلَّا أنَّ تتمَّة النَّصِّ تحوي فائدة مهمَّةً في توضيح رأي الفارابي في الأسباب، وهي إثباتُ ضرورةِ تأثيرِ المُؤَثِّرِ وحتميَّتِهِ حال انتفاء المانع، تابع الفارابي: «وكلَّما كان التهيُّؤ في الفاعل والقابل جميعًا أتمَّ كان الفعلُ أكملَ، ولولا ما يعرض من التَّمَنُّع في المُنفَعِلِ لكانت الأفعال والآثار الطبيعيَّة ضروريَّة»[٥]، ولم أجد عندَ الكِنْدِيِّ كلامًا بمثل هذا الوضوح في إثبات حتميَّةِ تأثير الأسباب.

---

(١) انظر: الفارابي «**فيما يصحُّ من أحكام النجوم ضمن (رسالتان فلسفيَّتان)**» (ص٥٧-٥٨).

(٢) انظر: الفارابي «**رسالةٌ في إثبات المُفارقات**» (ص٤-٥)، والفارابي «**التَّعليقات**» (ص٧٤).

(٣) الفارابي «**فيما يصحُّ من أحكام النجوم ضمن (رسالتان فلسفيَّتان)**» (ص٥٢-٥٣).

(٤) انظر: الشرقاوي «**الأسباب والمُسَبِّبات**» (ص٨٣).

(٥) الفارابي «**فيما يصحُّ من أحكام النجوم ضمن (رسالتان فلسفيَّتان)**» (ص٥٣).

٣ ـ مَرَّ الكِنْدِيُّ على مسألة التداوي وتأثير العلاج مرورًا عرضيًّا أثناءَ شرحه لمذهبه الفلسفي، بخلافِ الفارابيِّ الَّذي كان مُلِمًّا بالعلوم الطِّبِّيَّة [١]، وحتى تتجلَّى لنا هذه الإضافات الطِّبِّيَّةُ الَّتي أبرزها الفارابي على مثال الإحراق، نقفُ قليلًا عند تعريفه لحاسَّة اللَّمْس، فقال: «اللَّمْسُ قوَّةٌ في عضو معتدلٍ يحسُّ بما يحدث فيه من استحالة بسبَبٍ مُلاقٍ مُؤَثِّرٍ»[٢]، ونفيدُ من هذا التعريف أمورًا، منها:

أ ـ وجود قِوًى في الجسم منها حاسَّة اللَّمْسِ، وأنَّ وجودها سببٌ في حصول اللَّمْسِ، وهو ما عبَّرَ عنه بمثال الإحراق بـ(تهيّؤ المنفعل للقبول).

ب ـ اشتراط كون الملاق مُؤَثِّرًا حتَّى تحصل الحاسَّةُ، وهو تعرُّض الخليَّةِ العصبيَّةِ لمُؤَثِّرٍ بكميَّةٍ كافيةٍ لتغيير حالة الاستقطاب الكهربائيِّ في الخليَّةِ العصبيَّة، والتي تؤدِّي بالتالي إلى انتقال التيَّار العصبيِّ في الخلايا العصبيَّة الحِسِّيَّة وهو ما يُطلَقُ عليه في علم وظائف الأعضاء بجهد العتبة[٣]، وفي حال عدم الوصول إليه تبقى الخلِيَّةُ العصبيَّةُ في حالة راحَةٍ، وهو ما يُفْهَمُ من كلام الفارابي حين اشترط في الملاقي أن يكون مُؤَثِّرًا، وعدم الوصول إلى درجة التأثير مانِعٌ من حصول الأثر وهو اللَّمس.

وقد صرَّحَ الفارابيُّ في موضعٍ آخرَ أنَّ وجودَ المانع سببٌ في انعدام الأثَرِ، حيثُ قال: «ما كلُّ متقلّبٍ في كُلِّ سببٍ مُؤْلِمٌ يَحُسُّ بِهِ. أليسَ الخَدِرُ لا يُؤْلِمُهُ

---

(١) ذكَرَهُ ابن أبي أصيبعة ضمن الأطباء. انظر: «**عيون الأنباء في طبقات الأطبَّاء**» (١/ ٦٠٣).

(٢) الفارابي «**كتاب الفصوص (ضمن مجموعة من رسائل الفارابي)**» (ص ١١)، حيدر آباد الدكن: مطبعة جمعيَّة دائرة المعارف العثمانيَّة، ١٣٤٥هـ.

(٣) John E.Hall, **Guyton and hall textbook of medical physiology,** (p.60-61).

إحراقُ النَّارِ وَلا إِجْمادُ الزَّمْهَريرِ؟»[١].

ولعلَّ الفارابيَّ أرادَ أنَّ تناولَ دواءٍ مخدِّرٍ مانِعٌ من حصول الأثرِ، وممَّا يقوِّي ذلك أنَّهُ عند مراجعة طبعة إيران لكتاب «الفصوص» وجدتُ في التعريف زيادةً توضِّحُ قصده بكلمة (الخَدِرَ)، حيث جاء بعد كلمة (الخدر) مباشرة: (الفاقِد للقُوَّةِ اللَّامِسَةِ)[٢]، وهذا الفُقدانُ قد يكون لمرضٍ عصبيٍّ، أو تَلَفٍ في الأعصاب، أو لتناول دواء مخدِّرٍ.

وهذه النُّصوصُ توضِّحُ لنا إثبات الفارابي تأثيرَ الأسباب الطبيعيَّةِ ودِقَّتَهُ في الإضافات الَّتي أضافَها على كلام الكنديِّ، وتمثيلَهُ على ذلِكَ بأمثلةٍ طِبِّيَّةٍ ممَّا يفيد تمكُّنَهُ في هذا العلم، ولو من ناحية نظريَّةٍ؛ حيث إنَّ في مزاولته مهنَةَ الطِّبِّ نِزاعٌ بينَ الدَّارسينَ فلسفته[٣]، وربَّما أفاد ابن سينا من كلام الفارابي السَّابق، وبنى عليه تأثيرَ المخدِّرات كالأفيون في تسكين الألم في غيرما موضع من كتابه «القانون في الطِّبِّ»[٤]، وممَّا يُقَوِّي هذا الاحتمال، ذكر ابن خلكان إفادة ابن سينا من كتب الفارابي في تصانيفه[٥]، إضافة إلى التَّشابُهِ الشديد بين فلسفتي الفارابي وابن سينا بشكلٍ عامٍّ.

٤ ـ ولئن تشابه قولُ الفارابي مع الكندي في القول بالأسباب القريبة والبعيدة، حيث إنَّ «السبب إذا لم يكن سببًا، فلسبب صار سببًا حتَّى ينتهي إلى مبدأ يترتَّب عليه أسباب الأشياء على ترتيب علمه بها، فلن تجد في عالم الكون والفساد طبعًا حادثًا أو اختيارًا حادثًا إلَّا عن سبب، ويرتقي إلى مسبب

---

(١) الفارابي «**كتاب الفصوص (ضمن مجموعة من رسائل الفارابي)**» (ص ٨).

(٢) الفارابي «**فصوص الحكمة**» (تحقيق: علي أوجبي)، ١٣٨١هـ، طهران، فص ٢٣.

(٣) انظر: دي بور «**تاريخ الفلسفة في الإسلام**» (ص٢١٣)، و مصطفى عبدالرَّزَّاق «**فيلسوف العرب والمُعَلِّم الثاني**» (ص٦٠).

(٤) انظر: ابن سينا «**القانون في الطِّبّ**» (١/ ٢٤٠، ٣٠٩)، (٢/ ١٤٤).

(٥) انظر: ابن خلكان «**وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**» (٥/ ١٥٣).

الأسباب»[١]، ومسبِّبُ الأسباب عند الفارابي هو الله تعالى[٢]، غير أنَّنا نرى أنَّه افترق عن الكندي في وجود تفسيرين للكندي في قضيَّة الإيجاد كما مرَّ معنا آنفًا. وأما الفارابيُّ فهو منكرٌ لقضيَّة الخلق والإيجاد حسب التصوُّرِ الإسلاميِّ لها، وقائلٌ بفيض الموجودات عن الله تعالى دون إرادةٍ منه سبحانه؛ يوضِّحُ الفارابيُّ ذلك قائلًا: «ومتى وجد الأوَّل[٣] الوجود الَّذي هُوَ له لَزِمَ ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات الطبيعيَّة...، ووجود ما وجد عنه على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أنَّ وجود غيره فائض عن وجوده»[٤]، إضافةً إلى قوله بقدم العالم مع الله تعالى، قال الفارابي: «وأنَّ العالَمَ مُحْدَثٌ لا على أنَّه كان قبل العالَم زمانٌ لم يخلق الله فيه العالَمَ، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خُلِقَ العالَمُ[٥] على أَنَّ العالَمَ وجوده بعد وجوده بالذَّات»[٦]، ويظهر هنا وضوح تأثُّرِ فلاسفة الحضارة الإسلاميَّةِ بالفلسفة الأفلاطونيَّة الحديثة، فكانت بواكير هذا التأثُّر عند الكندي[٧]، ثمَّ اتَّضَحَتْ ملامحه عند الفارابي، وأُرْسِيَتْ قواعدُهُ عند ابن سينا، كما سيظهر بعد قليل[٨].

---

(١) انظر: الفارابي («**كتاب الفصوص**» ضمن مجموعة من رسائل الفارابي) (ص١٧).

(٢) انظر: الفارابي «**الملَّة ونصوص أخرى**» (ص٧٩-٨٠).

(٣) الأوَّلُ في اصطلاح الفلاسفة هو الله تعالى.

(٤) الفارابي «**السِّياسة المَدَنِيَّة**» (ص٤٧-٤٨).

(٥) قال محقِّقُ الرِّسالة في الحاشية «كذا ولعلَّه: (بل على)».

(٦) الفارابي «**الدَّعاوى القلبيَّة**» (ص٧)، وانظر في تقرير هذا المعنى: الفارابي «**السِّياسة المدنيَّة**» (ص٤٨)، والفارابي «**المجموع من مؤلَّفات أبي نصر الفارابي**» (عيون المسائل) (ص٦٦).

(٧) انظر: (ص١٤٢) وما بعدها.

(٨) علَّقَ أبو ريدة في أحدِ الحواشي أثناء تحقيقه لكتاب دي بور قائلًا: «كثير من آراء ابن سينا موجودٌ عند الفارابي، أخذه وزاده تفصيلًا، وقد جمع ابن سينا ما انتهى إليه -أي: الفارابي- من الفلسفة». دي بور «**تاريخ الفلسفة في الإسلام**» (ص٢٥٤).

• **ابنُ سينا:**

لا تختَلِفُ الأصولُ العامَّةُ الَّتي سار عليها ابن سينا مع من سَبَقَهُ من الفلاسفة في قضيَّةِ الأسباب الطبيعيَّة، وإنْ خَفِيَ على بعض الدارسين تأثُّرُ من سبق ابن سينا من الفلاسفة بالأفلاطونيَّةِ الحديثة، إلَّا أنَّني لم أجد من يُنازِعُ في تبنِّي ابن سينا هذه النَّظريَّة، وذلك لوضوح عبارته في تأصيلها وشرحها وبيانها، ولعلَّ هذا الأمر الَّذي دفع الشهرستانِيَّ الاقتصار على ذكر مذهب ابن سينا في معرض كلامه عن الفلاسفة، فقال بعد أن سَرَدَ أسماء ثمانية عشر فيلسوفًا منهم الكندي والفارابي: «إنَّما علَّامَةُ القومِ أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا... ولمَّا كانت طريقة ابن سينا أدقّ عند الجماعة، ونظره في الحقائق أغوص، اخترت نقل طريقته»[1]؛ ولذلك سيتمُّ التركيز في عرض أدِلَّةِ القائلينَ بِنظرِيَّةِ الارتباط الضرورِيِّ على كلام ابن سينا مع عدم إغفالٍ لكلام كلٍّ من الكندي والفارابي.

وأمَّا في هذا المطلب، فسيتمُّ عرض مذهبِ ابن سينا الفلسفي في السَّبَبِيَّة الطبيعيَّة، باعتباره أحدَ أنصارِ نظريَّةِ الارتباط الضروري، مع ذكر الأمور الَّتي تميَّزَ بها عن غيره من الفلاسفة في تأثير التداوي، وأهمها:

١ ـ تَمَيَّزَ ابن سينا عن الكندي والفارابي بأنَّهُ طبيبٌ، فقد عَكَفَ على دراسة الطِّبِّ؛ نقل الحموي عن ابن سينا قوله عن نفسه: «ثمَّ رغِبْتُ في علم الطِّبِّ، وصِرْتُ أقرأ الكُتُبَ المصنَّفَةَ فيه، وعلم الطِّبِّ ليس من العلوم الصعبة، فلا جرم أنَّني برزت فيه في أقلِّ مدَّةٍ حتَّى بدأ فضلاء الطِّبِّ يقرؤونَ عَلَيَّ»[2]، وله مُؤَلَّفٌ كبيرٌ في الطِّبِّ سمَّاه: «القانون في الطِّبِّ».

---

(١) الشهرستاني «**المِلل والنِّحل**» (ص٤٣٠).

(٢) ياقوت الحموي «**معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**» (٣/ ١٠٧١)، وانظر: ابن أبي أصيبعة «**عيون الأنباء في طبقات الأطباء**» (١/ ٤٣٨).

٢ ـ ذكر ابن سينا تأثير الأسباب بشكلٍ عامٍّ، كالإحراق في النار، والقطع في السيف، وانحدار الجسم الثقيل بالطبع[١]، إضافة إلى ذكر العلل الأرسطيَّة الأربعة[٢]، كما دوَّنَ في كتابه القانون خصائص للأدوية تؤثِّرُ من خلالها في علاج الأمراض[٣]، وجعل التجربة وسيلةً مهمَّةً في اكتشاف أسباب الأمراض، وطرق علاجها[٤]، كما لم يَنْفِ وجودَ أسبابٍ أُخرى لعلاج الأمراض كالقياس[٥]، غيرَ أنَّهُ ذهب إلى أنَّ معرفة أسباب المرض ممكِنَةٌ بغير صناعة الطِّبِّ، لكن على الطَّبيب ألَّا يَخْرُجَ عن صناعته الطِّبِّيَّة إلى صناعةٍ أخرى لمعرفة هذه الأسباب[٦]، وأثبت ابن سينا تأثير النجوم كأسبابٍ في حصول الأمراض والأوبئة، قال ابن سينا: «مِمَّا يدلُّ على الوباء من الأَشْياء الَّتي تجري مَجْرى الأَسْباب أَن يَكْثُرَ الرُّجومُ والشُّهُبُ في أَوائِلِ الخريفِ وَفي أَيْلول، فَإِنَّهُ مُنْذِرٌ بالوباءِ الحادِثِ إنذار السَّبَب»[٧]، ويظهَرُ في هذا الموضع تأثُّرُ ابن سينا بالأفلاطونيَّة الحديثة، حيث أثبت تأثير الكواكب على العالم، ومن هذه التأثيرات الَّتي أثبتها حصول الأمراض والأوبئة!

---

(١) انظر: ابن سينا «**النَّجاة (مختصر الشفاء)**» (ص٣٤٦)، وابن سينا «**القانون في الطِّبّ**» (١/ ١٤٧).

(٢) انظر: ابن سينا «**الإشارات والتَّنبيهات**» (٣/ ١١١)، وابن سينا «**النجاة**» (ص٣٤٤-٣٤٥)، وابن سينا «**الرِّسالة العرشيَّة في التَّوحيد ضمن مجموع رسائل الشيخ الرَّئيس**» (ص٣)، وابن سينا «**القانون في الطِّبّ**» (١/ ١٤).

(٣) انظر على سبيل المثال: «**القانون في الطِّبّ**» لابن سينا (١/ ٣٢٧) (٢/ ٦٧٥، ١٧٢، ٧١١).

(٤) انظر على سبيل المثال: المرجع نفسه (١/ ٢٩٧)، (٢/ ٤٤٤)، (٣/ ١٩٧).

(٥) انظر: المرجع نفسه (١/ ٣١٤).

(٦) انظر: المرجع نفسه (٣/ ١٤٦).

(٧) المرجع نفسه (٣/ ٨٨-٨٩).

٣ ـ لا بُدَّ من ضرورة حصول المعلول عن العلَّةِ عند ابن سينا في جميع الأمور الطبيعيَّة[١]، وأمَّا بخصوص حصول الأثر العلاجيِّ للدَّواء فهو ضروريٌّ أو أغلَبِيٌّ[٢] ويعودُ الأمرُ في ذلك إلى احتمال وجود مانعٍ منَعَ من تأثير الدَّواء[٣]، وفصَّلَ ابن سينا أكثر من غيره في ذكر هذه الموانع، وكان ممَّا ذكر أن تكون أسباب بقاء المرض أقوى من العلاج[٤]، أو أن يكون هناك سببٌ واحدٌ مؤثِّرٌ في حصول أكثر من مرض، والعلاج متوجِّهٌ لعلاج أحدِ الأمراض لا جميعها[٥].

٤ ـ ذكر ابن سينا أنَّ تأثير الأدوية يكون عن طريق ثلاثة أحوال:

ـ الحالة الأولى: عن طريق وجود خاصِّيَّةٍ في الدَّواء يجعله يخترق الجسم ويؤثِّرُ في حصول العلاج.

ـ والحالة الثانية: أن يتمَّ امتصاص الدَّواء عن طريق الجسم نفسه.

ـ والحالة الثالثة: بكلا الأمرين[٦].

وسيتمُّ توضيح كلام ابن سينا من خلال الأصول الطِّبِّيَّة الحديثة في كيفيَّة حصول التوفُّرِ الحيويِّ للدواءِ بنسبةٍ تسمحُ له بالتأثير في حصول العلاج، وهو ما يطلق عليه بـ(Drug bioavailability).

يتمُّ دخول المادَّةِ الدَّوائيَّة الفعَّالَةِ إلى غشاء الخليَّة عن طريقين[٧]:

---

(١) انظر: ابن سينا «**الإشارات والتَّنبيهات**» (٣/ ١١٢).

(٢) انظر: ابن سينا «**القانون في الطِّب**» (١/ ١١٦، ٣١٨).

(٣) انظر: المرجع نفسه (٣/ ٣٤٩).

(٤) انظر: المرجع نفسه (٣/ ٣٤٩).

(٥) انظر: المرجع نفسه (١/ ١١٣).

(٦) انظر: المرجع نفسه (١/ ١٣٩).

(٧) Goodman and Gilman, **The Pharmacological basis of Therapeutics.** (p.17-18).

• **الأَوَّل: النَّقْلُ السَّلْبِيُّ**[١] (**Passive transport**): وهو انتقال الدَّواء إلى الخليَّة عبر غشائها الخلوي (Diffusion)، أو من خلال الفجوات الَّتي بين الخلايا (Paracellular transport)، ويتحقَّقُ ذلك بتوفُّر مجموعةٍ من الشروط في الدَّواء[٢]:

١ ـ كون الدَّواءِ ذا طبيعةٍ دهنيَّةٍ، حتَّى يتوافق مع تركيب الجدار الخلويِّ.

٢ ـ كون الدَّواء قليلَ القطبيَّة، ويتحقَّقُ ذلك بوجودِ عددٍ قليلٍ من الشحنات الكهربائيَّةِ الموجبة أو السَّالبة في الدَّواء.

٣ ـ كون الدَّواء ذا حجمٍ مناسبٍ يسمَحُ له بالدخول إلى الخليَّة.

ويُطْلَقُ على هذه الشروط اسم (قانون ليبنسكي لخواص الدَّواء)، ومجموع هذه الخصائص هو ما يسمح في حصول التأثير السَّببي للدَّواء، كما قال ابن سينا في الحالة الأولى.

• **الثاني: النَّقْلُ النَّشِطُ**[٣] (**Active transport**): وهُوَ انتقالُ الدَّواء إلى الخليَّة عن طريق نواقل بروتينية منغمسةٍ في غشاء الخليَّة، تكون مسؤولةً عن نقل الدَّواء، وينتجُ عن ذلك استخدام طاقة خلوية (ATP) إمَّا بشكلٍ مباشَرٍ أو بشكلٍ غيرِ مباشَرٍ.

وهذه الحالة الثانية الَّتي ذكرها ابن سينا لانتقال الدَّواء، وهي المعتمدة على الجسم؛ حيث إنَّ خصائص الدَّواء في هذه الحالة لا تسمح بدخوله إلى

---

(١) وسمِّيَ سلبيًّا؛ لأنَّهُ لا يحتاج إلى طاقة حيويَّةٍ عند حصوله.

(٢) Christopher A. Lipinski, Et al, **Experimental and computational approaches to estimate solubility and permeability in drug discovery and development settings**. Advanced Drug Delivery Reviews. USA. 2001.

(٣) وسُمِّيَ نَشِطًا لأنَّهُ يحتاج إلى طاقة حيويَّة عند حصوله.

الجسم، وهو عينُ ما ذكره ابن سينا.

ومن الأمثلة الَّتي ضربها ابن سينا في تأثير الأسباب، ذِكْرُهُ طُرُقَ تسكين الألم[١]، وهي عنده ثلاثة أنواع:

ـ **النَّوْعُ الأَوَّلُ**: معالجة السَّبَبِ الَّذي أدَّى إلى حصول الألم.

ـ **النَّوْعُ الثَّاني**: ما عَبَّرَ عنه بتغوير القوى الحِسِّيَّة.

ـ **النَّوْعُ الثَّالِثُ**: إزالة الألم عن طريق التبريد.

وذكر ابن سينا أنَّ المُسَكِّن الحقيقيَّ من هذه المجموعة هو الأَوَّلُ، وإزالة السَّبب الموجب لحصول الألم هي طريقة عمل مضادَّات الالتهاب الَّتي تنتمي إلى مجموعة الـ(NSAIDS)، وذلك أنَّ تعرُّضَ الجسم لإصابة ما -كجرح على سبيل المثال- يُحَفِّزُ وصول كرياتِ الدم البيضاء -الجزء الرئيسي من الجهاز المناعي- إلى منطقة الإصابة لحماية الجسم، وينتج عن كلٍّ من الخلايا الميتة نتيجة الإصابة، وكريات الدم البيضاء حمض يسمى حمض الأركادونيك (Arachiodonic acid)، وهذا الحمض يتحوَّلُ بدوره إلى مادَّةٍ تسمَّى البروستاجلاندن إي٢ (Prostaglandin E2) عن طريق إنزيم في الجسم يسمَّى إنزيم الأكسجين الحَلَقي (Cyclooxygenase enzyme)[٢]، ومادَّةُ البروستاجلاندن هذه مسؤولةٌ عن تفعيل الالتهاب في الجسم والشعور بالألم والحرارة عند المُصابِ، فإذا تمَّ منعُ إنزيم الأُكسجين الحلقيّ من العمل لن يتمَّ إنتاج البروستاجلاندن وبالتالي سيختفي السَّبَبُ الَّذي أدَّى إلى حصول الالتهاب والشعور بالألم والحرارة، وهذا هو الدَّور الَّذي تقوم به مضادَّات الالتهاب غير الاستيرودية (NSAIDS)، حيث ترتبط هذه الأدوية على الإنزيم

(١) ابن سينا «**القانون في الطِّبِّ**» (١/ ١٥٠-١٥١).

(٢) Joseph T. Dipiro. et al, **Pharmacotherapy A Pathophysiologic Approach**, (p.1106).

وتمنع تحويل حمض الأركادونيك إلى البروستاجلاندينات، وبالتالي تعالج السبب المؤدِّي لحصول الألم(١)، وقد يُعترض على هذا المثال بأنَّ تناوُلَ أحدِ هذه الأدوية من مجموعة مضادَّات الالتهاب غير الاستيرودية يُعَدُّ مانعًا من حصول المسبِّبِ لا سببًا في حصوله، والجواب عن ذلك أن منع حصول سبب المرض هو سبب للعلاج لا مانع منه، وهو ما أثبته ابن سينا، لكن دون ذكر هذا التفصيل الَّذي اكتشفه العلماء في العصر الحديث.

وفي ختام عرض مذهب الفلاسفة في قضيَّة تأثير الأسباب لا بُدَّ ألَّا يُغفل كلام ابن رشد الحفيد في هذه القضيَّة، ومذهبه في مسألة الأسباب مبثوثٌ أثناء مناقشته للغزالي في «تهافُتِ التهافت»؛ لذا سيتمُّ إرجاء الحديث عنه إلى مبحث المناقشة والترجيح.

*** ثالِثًا: فَلاسِفَةُ الغَرْبِ:**

ظلَّ التَّصَوُّرُ السائد عن العلل عند فلاسفة الغرب تصوُّرًا أرسطوطاليسيًّا إلى قبيل القرن السابع عشر الميلادي(٢)، وإنْ كان لا يخلو من بعض المعارضين له كإرهاصات لنقدِهِ فيما بعد(٣) إلَّا أنَّهُ كان الأقوى حضورًا، وما أنِ انْتَهى عصر النهضة، وبدأت الثورة الصناعيَّة في أوروبا حتَّى نشأ تيَّار ذو نزعة علميَّة تجريبيَّة مادِّيَّة نتيجةً للصِّراع الطويل الناشئ بين العلماء ورجال الدِّين الكنسي، والَّذي كان من نتائجه نشوء العلمانيَّة في أوروبا كحلٍّ وحيدٍ -حسب رأيهم-

---

(١) Bertarm G. Katzung, et al, **Basic & Clinical Pharmacology**, (p.836).

(٢) انظر: براين مورلي «**المفاهيم الغربيَّة عن الله**» (ترجمة: محمَّد سلامة) (ص٦٣، ٦٦)، فؤاد زكريَّا «**التفكير العلميّ**» (ص٣٤).

(٣) ألَّف (بيير دي لارامي) على سبيل المثال رسالة عنوانها: «**كلُّ ما قاله أرسطو فهو وهم**»، ورسالة: «**في الأخطاء الأرسطوطالية**». انظر: يوسف كرم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٣٤).

للتَّخَلُّص من الطغيان الكَنَسِيِّ، يقول (رونالد سترومبرج): «ولقد شاعت سيول الدماء واضطهادُ الخارجين على المذاهب الدينيَّة الرسميَّة... ولقد اتَّضَحَ للنَّاس جميعًا أن الدولة العلمانيَّة القائمة على أُسُسٍ جديدةٍ هي وحدها القادرةُ على استعادة الأمنِ والنِّظام والطمأنينة إلى قلوب الناس»[١].

وبعد أفول التصوُّر الأرسطي في قضية العلل وضعف تبنِّيهِ، انقسم الفلاسفة فيما يخصُّ قضيَّة الارتباط الضروري بين الأسباب والمسبّبات إلى مؤيِّدٍ ومعارضٍ، وكان كلام المؤيِّدينَ لحتميَّةِ الارتباط بين الأسباب والمسبّبات مبثوثًا خلال عرضهم لمذاهبهم الفلسفيَّة؛ لذا سيتمُّ الاقتصار على بيان مواقفهم من قضية العلل والأسباب، لا دراسة مذاهبهم الفلسفيَّة دراسة مستوعبةً لجميع جزئيَّاتها، وسيتمُّ عرض أقوال أبرز أعلام هذه المدرسة عرضًا تاريخيًّا في كلٍّ من القرون الآتية:

- **فَلاسِفَةُ القَرْنِ السَّابعِ عَشَرَ:**

ـ بيكون:

يُعَدُّ (بيكون) مؤسِّسُ المنهج الاستقرائيِّ الغربي الحديث[٢]، وصف (ول ديورانت) كتاباته بأنَّها أروع إنتاج في الفلسفة الانجليزيَّة[٣]، وذهب (بيكون) إلى وجود خصائص طبيعيَّة في المادَّة لا يمكن الوصول إلى العلم إلَّا بدراسة قوانينها عن طريق الاستقراء الحِسِّيِّ التَّجريبيِّ[٤]؛ لذا كان يعلي من شأن الدِّراسات الطِّبِّيَّة القائمة على الاستقراء الكامل لتحسين العلوم الطِّبِّيَّة، وينتقد

(١) رونالد سترومبرج «**تاريخ الفكر الأوروبي الحديث**» (ترجمة: أحمد الشَّيباني) (ص١٠٤).

(٢) انظر: برتراند رسل «**تاريخ الفلسفة الغربيَّة**» (ترجمة: محمَّد الشنيطي) (ص٧٩).

(٣) انظر: ويليام ديورَانت «**قصَّة الحضارة**» (ترجمة: زكي نجيب محمود) (٢٨/ ٢٦٢).

(٤) انظر: ويليام ديورَانت «**قصَّة الفلسفة**» (ص١٥٢)، ورسل «**تاريخ الفلسفة الغربية**» (ص٨٢)، وزكي نجيب محمود «**قصَّة الفلسفة الحديثة**» (ص٤٦-٤٧).

الدراسات الفردِيَّة في ذلك، ويَعُدُّ كلَّ علمٍ غيرَ قائمٍ على أهداف منسَّقةٍ ونتائج علميَّة علمًا سطحيًّا[١]، إلَّا أنَّهُ كان يرى أنَّ العِلْمَ والدِّينَ لا يجتمعان معًا؛ لذا كان يعارض بشدَّةٍ إقامة أي شيءٍ علميٍّ على تطبيق توكيدات الدِّين الموحى به، ويصف هذه المحاولات أنَّها «بحثٌ عن الميِّت بين الأحياء»[٢]، وهو مع ذلك يذهب إلى أن مشاهدة ترتيب حلقات سلسلة الأسباب تقود إلى التسليم بوجود الله تعالى[٣].

ـ هوبز:

هو أوَّلُ المادِّيِّين المحدثين[٤]، والعلم عنده هو معرفة المعلولات بعللها[٥]، فأيُّ نتيجةٍ وقعت هي عبارةٌ عن مقدِّماتٍ ضروريَّةٍ ثابتة أدَّتْ إلى حصول هذه النتيجة بناءً على حتميَّةٍ صارِمَةٍ[٦]، فعلى سبيل المثال يحصل اللَّمْسُ بوجود مؤثِّرٍ خارجيٍّ على أعضاء الحسِّ[٧]، وأمَّا بخصوص موقف هوبز من الإيمان

---

(١) انظر: ول ديورانت «**قصَّة الفلسفة**» (ص١٥٤-١٥٧)، وزكي نجيب «**قصَّة الفلسفة الحديثة**» (ص٤٢).

(٢) وليم كلي رايت «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ترجمة: محمود سيد أحمد) (ص٦٩).

(٣) انظر: «**قصَّة الفلسفة الحديثة**» زكي نجيب (ص٤٠).

(٤) انظر: يوسف كرم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٦٢)، ورسل «**تاريخ الفلسفة الغربيَّة**» (ص٩١)، و عبدالرَّحمن حبنَّكة «**كواشف زيوف في المذاهب الفكريَّة المعاصرة**» (ص٤٥٣).

(٥) انظر: رايت «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٨١)، ويوسف كرم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٦٢).

(٦) انظر: رسل «**تاريخ الفلسفة الغربيَّة**» (ص٩١)، ونفيسة «**مبدأ السَّبَبِيَّة في الفكر الإسلامي في العصر الحديث**» (ص١٦٤).

(٧) انظر: رسل «**تاريخ الفلسفة الغربيَّة**» (ص٩١)، ووليم رايت «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٨٢-٨٣)، ويوسف كرم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٦٣).

بالله تعالى، فقد كان يرفض الإجابة عن ذلك بحجَّةِ أنَّ الحديث عن الله ليس موضوعًا من موضوعات الفلسفة[١]، إلَّا أنَّ بعض الدارسين لفلسفته ذكروا عنه أن يؤمن بالعِلَّة الأولى[٢]، وبِقَطْعِ النظر عن إيمان هوبز بوجود الله تعالى أو عدمه، فإنَّهُ مُنْكِرٌ لتدبير الله تعالى وربوبيَّتِهِ على خلقه نصرة لمذهبه المادِّيِّ.

ـ ديكارت:

يعدُّ ديكارت من أشهر الفلاسفة في القرن السابع عشر الميلادي، ويعتقدُ ديكارت أنَّ الكون يسير بموجب قوانين ضروريَّة جعلها الله كذلك، فجسم الإنسان والحيوان والنبات عبارَةٌ عن آلَةٍ[٣]. بل جعل العالم بأسره آلَةً كبرى مُتَّسِقَةً[٤]؛ وعِلَّتُهُ في ذلك أنَّ العلم لا يقوم إلَّا بنظام[٥]، ممَّا جعل رَسِل يقول: «إنَّ الدِّيكارتيَّة حتميَّةٌ حتميَّةً صارمة»[٦].

وكان ديكارت يتوقُ دائمًا إلى تحقيق اكتشافٍ مهمٍّ في المجال الطِّبِّيِّ[٧]، ومن ضمن ذلك محاولته تفسير بعض الأمور الطِّبِّيَّة فيما يخصُّ الدَّورة الدَّمويَّة والغدَّةَ الصَّنوبريَّة، إلَّا أنَّهُ أخطأ فيها[٨]، لكنَّهُ مع ذلك لا

---

(١) انظر: رسل «**تاريخ الفلسفة الغربيَّة**» (ص٩٢).

(٢) انظر: وليم رايت «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٨٢).

(٣) انظر: رسل «**تاريخ الفلسفة الغربيَّة**» (ص١٠٩)، ويوسف كرم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٨٧).

(٤) انظر: ديورانت «**قصَّة الحضارة**» (٣٠/ ٣٢٩).

(٥) انظر: يوسف كرم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٧٣).

(٦) رسل «**تاريخ الفلسفة الغربيَّة** (ص١١٨-١١٩). وانظر أيضًا في تقرير هذا المعنى: نفيسة «**مبدأ السَّبَبِيَّة في الفكر الإسلامي**» (ص١٧٠).

(٧) انظر: رسل «**تاريخ الفلسفة الغربيَّة**» (ص ١٠٩).

(٨) انظر: زكي نجيب «**قصَّة الفلسفة الحديثة**» (ص٧٠)، ويوسف كرم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٨٧)، ورسل «**تاريخ الفلسفة الغربيَّة**» (ص ١٠٩)، ورونالد «**تاريخ الفكر الأوروبي**» (ص٧٦).

يخرج عن كونه مُثْبِتًا للأسباب والمسبَّبات، هذا ومع أنَّ مذهب ديكارت قائمٌ على الشَّكِّ في كلِّ شيءٍ[١]، إلَّا أنَّه كان يفرضُ وجود قوانين عامَّة، ثمَّ يطرَحُ حولها الشُّكوك، لا لِعَدَمِ إيمانه بوجود هذه الأسباب والقوانين، وإنَّما لكي يستثني الخاطئ منها، ثم يفرض غيره إلى أن يَصِلَ إلى نظام الكون.

ولا يختَلِفُ (ديكارت) عن (بيكون) في نظرته للعلاقة بين الدِّين والعلم، فالدِّين عنده مُسْتَقِلٌّ استقلالًا تامًّا عن العلم؛ بسبب طبيعة الأمور المبحوثة في كلٍّ منهما، فالعلم الطبيعيُّ يبحث قوى الطبيعة والتجربة، ويختصُّ الدِّين بمصائر النفس، فوجودُ صِلَةٍ بينهما عنده مرفوضٌ تمامًا[٢]، هذا مع إيمانه العميق بالله تعالى واقتناعه التامِّ بأنَّ أدِلَّةَ وجوده حاسمةٌ[٣]، حيث إنَّ «الله صانع الأشياء جميعًا، وهذه الحقائق والماهيَّات أشياء، فهو إذن صانعها. أجل إنَّها تبدو لنا ضروريَّة، ولكن الله هو الَّذي أراد أن تكون كذلك، وفرضها على عقلنا»[٤].

ـ سبينوزا:

تأثَّر (سبينوزا) بفلسفة (ديكارت)[٥]، إلَّا أنَّهُ غلا في فلسفته، فادَّعى أنَّ الله

---

(١) انظر: وليم رايت «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٩٥)، ورسل «**تاريخ الفلسفة الغربيَّة**» (ص١١٢).

(٢) انظر: ايميل بوترو «**العلم والدِّين في الفلسفة المعاصرة**» (ترجمة: د.أحمد الأهواني)، (ص١٩-٢٠)، ووليم رايت «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص١٠٣).

(٣) انظر: وليم رايت «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص١٠١)، ورونالد «**تاريخ الفكر الأوروبي**» (ص٧٦).

(٤) يوسف كرم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٨٤).

(٥) انظر: ول ديورانت «**قصَّة الفلسفة**» (ص١٩٠).

والطبيعة أمرٌ واحدٌ[١]، ولهذه الطبيعة عنده مظهران، فهي فاعلةٌ منشِئَةٌ خالِقَةٌ من جهةٍ، ومفعولَةٌ مخلوقَةٌ من جهةٍ أخرى، مع التأكيد على أنَّها الله في الوقت نفسه[٢]! والعالم الطبيعي عند (سبينوزا) مبنيٌّ على قوانين ثابتة مُطَّرِدة[٣]، تؤلِّفُ فيما بينها نَسَقًا كاملًا من أحداث مترابطة ترابطًا عِلِّيًّا[٤]، مُسْتَبْعِدًا وجود أيِّ احتمال للمصادفة[٥]، ويفسِّرُ (سبينوزا) ما يبدو لنا من حدوث أمورٍ اتِّفاقيَّة أنَّها ناشئةٌ عن جهلنا بالأسباب والعِلَلِ لا عدم وجودها[٦]، وضرب على ذلك مثالًا أطلق عليه اسم التجرِبَة الغامضة الناقصة، كأنْ يعلَمَ الطبيبُ عِلاجًا بناءً على تجارب علميَّة غير مؤكَّدة[٧]، وقد أدَّى به هذا التمسُّكُ بالارتباط الضروريِّ بينَ الأسباب والمسبَّبات إلى إنكار المعجزات الرِّساليَّة[٨]، وعدِّ التصديق بها نوعًا

---

(١) انظر: المرجع نفسه (ص٢٠٤-٢١٧)، ورسل «**تاريخ الفلسفة الغربيَّة**» (ص١٢٣)، وزكي نجيب «**قصَّة الفلسفة الحديثة**» (ص٨٥).

(٢) انظر: مورلي «**المفاهيم الغربية عن الله**» (ص٧٦)، ووليم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص١٢١)، وزكي نجيب «**قصَّة الفلسفة الحديثة**» (ص٨٤)، ونفيسة «**مبدأ السَّبَبِيَّة في الفكر الإسلامي في العصر الحديث**» (ص١٧٠).

(٣) انظر: وليم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص١٢٠)، ونفيسة «**مبدأ السَّبَبِيَّة في الفكر الإسلامي في العصر الحديث**» (ص١٢٣)، وزكي نجيب «**قصَّة الفلسفة الحديثة**» (ص٨٢-٨٥)، وول ديورانت «**قصَّة الفلسفة**» (ص٢٠٥، ٢١٧)، ويوسف كرم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص١٢١).

(٤) انظر: وليم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص١٢٢).

(٥) انظر: رسل «**تاريخ الفلسفة الغربيَّة**» (ص١٢٤)، ويوسف كرم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص١٢٣).

(٦) انظر: يوسف كرم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص١١٨)، وزكي نجيب «**قصة الفلسفة الحديثة**» (ص٨٦)، وول ديورانت «**قصَّة الفلسفة**» (ص٢١٨).

(٧) انظر: زكي نجيب «**قصَّة الفلسفة الحديثة**» (ص٨٣).

(٨) انظر: ول ديورانت «**قصَّة الفلسفة**» (ص٢٠٤)، ووليم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص١٢٠).

من الحُمْقِ والغباء[١]، ولعلَّ جميع ما سبق جعل (وليم) يصفُ (سبينوزا) بأنَّهُ كان فيلسوفًا آليًّا دقيقًا[٢].

وبعد هذا العرض الموجَزِ لأبرز فلاسفة القرن السابع عشر الميلادي المؤيِّدين للارتباط الضروري بين الأسباب والمسبَّبات، أختم الكلام عن هذا القرن بذكر ملحوظتين هما:

الأولى: لم أتعرَّضْ في أثناء عرض فلاسفة القرن السابع عشر للفيلسوف (ليبنتز)، مع كونه أحد أشهر فلاسفة هذا القرن وأشدّهم تأثيرًا فيه، ويعود السَّببُ في ذلك إلى أنَّ بيان موقفه من الأسباب يحتاج إلى بسط الكلام في عرض فلسفته وتحليلها، ممَّا يؤول بي إلى الخروج عن سياق موضوع الكتاب[٣]، إضافة إلى أنَّ ما سبق من عرض للفلاسفة في عصره يكفي لبيان مذهب القائلين بالارتباط الضروريِّ بين الأسباب والمسبَّبات.

وسأكتفي في هذا المقام بنقل ما ذكره يوسف كرم عن (ليبنتز) بعد تحليلٍ مُطَوَّلٍ لمذهبه الفلسفيِّ قائلًا: «الحقيقة أن لا فرق بين الإمكان الَّذي يقول به (ليبنتز) وبين الضرورة الَّتي يقول بها (سبينوزا)»[٤]. ممَّا يشيرُ إلى توافقهما في قضيَّة الأسباب والمسبَّبات وأنَّ اختلافهما كان في الإطلاق اللَّفظيِّ فقط.

---

(١) انظر: ول ديورانت «**قصَّة الفلسفة**» (ص١٩٤)، ووليم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص١٢٠).

(٢) انظر: وليم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص١٢٤).

(٣) وللوقوف على فلسفة (ليبنتز) انظر: فردريك كوبلستون «**تاريخ الفلسفة من ديكارت إلى ليبنتز**» (ص٣٥٩-٤٤٦)، ورسل «**تاريخ الفلسفة الغربيَّة**» (١٣٧-١٥٩)، ووليم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص١٣١-١٥٠)، وزكي نجيب «**قصَّة الفلسفة الحديثة**» (ص٩٨-١٠٥).

(٤) يوسف كرم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص١٤٠).

الثَّانِيَةُ: نَشَأَ عن الموقف الفلسفي لـ(بيكون) و(هوبز) من الأسباب ظهور تيَّار تجريبيٍّ حسِّيٍّ متأخِّرٍ عنهما زمانيًّا، قائلٍ بالارتباط الضروريِّ بين الأسباب والمسبّبات مُتَمَثِّلٍ بـ(جون لوك)؛ ممَّا يُغْني عن عرض تفاصيل مذهبه الفلسفي المتطابق إلى حدٍّ كبيرٍ في ما يخصُّ السَّبَبِيَّة مع كلٍّ من (بيكون) و(هوبز)[1]، ويُمكنني أنْ أقولَ إنَّ فلسفة (لوك) تعدُّ القنطرة الفاصلة بين القرن السابع عشر والثامن عشر حيث إنَّهُ توفِّيَ في أواخر القرن السابع عشر الميلادي، وانتشر مذهبه، وذاع صيتُهُ في القرن الثامن عشر الميلادي، وسيتمُّ تسليط الضوء على أمثلة ممَّنْ أيَّدَ قول (لوك) كـ(هارتلي)، و(توماس ريد)، و(كوندياك).

- **فَلاسِفَةُ القَرْنِ الثَّامِنِ عَشَرَ:**

اتَّسَمَ القرنُ الثامن عشر بانتشار المذهب الرُّبوبِيِّ الَّذي يعترف بالخالق دون الإيمانِ بالرِّسالات[2]، وبعد تَتَبُّعِ مجموعةٍ من الكتب الَّتي عرضت مذاهب الفلاسفة في القرن الثامن عشر الميلادي اتَّضَحَ لي ما يأتي[3]:

١ ـ حازَ (إمانويل كانَتْ) على نصيبٍ كبيرٍ من عرض وتحليل ونقد لمذهبه في كتب الفلسفة الحديثة في ذلك القرن، كونه الفيسلوف الَّذي قسَّمَ تاريخ الفلسفة الحديثة إلى ما قبل (كانت)، وما بعده، كما شاع من تقسيم الفلسفة اليونانيَّة إلى ما قبل (سقراط) وما بعده، ممَّا يدُلُّ على أهميَّة فلسفته في العصر الحديث، يقول (ول

---

(١) انظر: يوسف كرم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص١٥٣)، وللتَّوسُّع في مذهب ذكر تفاصيل مذهب (لوك). انظر: كوبلستون «**تاريخ الفلسفة**» **(المجلد الخامس)** (ص٩٥-١٩٠)، وليم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص١٥٣-١٨٢)، وزكي نجيب «**قصَّة الفلسفة الحديثة**» (ص١٠٦-١١٧).

(٢) انظر: كوبلستون «**تاريخ الفلسفة (من ديكارت إلى ليبنتز)**» (٥/ ٢١٣)، ووليم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص١٧٥).

(٣) انظر: ديورانت «**قصَّة الحضارة**» (٤١/ ٢٠٥-٢٣٩)، ويوسف كرم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص ١٥٩)، ورسل «**تاريخ الفلسفة الغربيَّة**» (ص٢٢٣).

ديورانت): «لم يشهد تاريخ الفكر فلسفةً بلغَتْ من السِّيادَةِ والنُّفوذ في عصرٍ من العصور ما بلغَتْهُ فلسفةُ (كانت) من النُّفوذ والسِّيادَةِ على الأفكار في القرن التاسع عشر... ولا تزالُ فلسفة (كانت) حتَّى يومنا هذا قاعدةً لكلِّ فلسفةٍ أخرى»[١].

٢ ـ كان للحديث عن الفلاسفة الحِسِّيِّينَ المُثبتينَ للصانع والمنكرين للرسالات من أنصار مدرسة (جون لوك)، أو القائلينَ بقولِهِ في قضيَّةِ الأسباب نصيبٌ موازٍ بشكلٍ تقريبيٍّ لنصيب الكلام عن (إمانويل كانت) فيما يخصُّ أنصار الارتباط الضروريِّ بين الأسباب والمسبّبات.

وهذا الأمر هو الغالِبُ في هذا العصر، ولا يعني البتَّةَ أنَّ القسمة منحصرةٌ فيما سبق، وإنَّما هذا التقسيمُ الإجمالي يعينُ الدَّارِسَ لمسألة ضرورةِ تأثيرِ الأسباب على تصوُّرِ السِّمَةِ العامَّةِ للعصر المبحوث فيه حتَّى يتجلَّى له الوضع الفلسفيُّ في هذا القرن.

أمَّا (جون تولاند) الَّذي كان من أنصار المذهب الرُّبوبِيِّ، فيؤمن بـ«خلق الله المادَّةَ فاعلةً، وهو يدبِّرُ حركات الطبيعة، فيتحقَّق ما في الجمادات والأحياء من نظام»[٢]، ويذهب إلى أنَّ الإيمان بالوحي المتضمِّنِ خوارق للطَّبيعة سذاجة وسرعة تصديق جديرة باللَّوْمِ[٣].

فاعتقادُ (تولاند) بوجود النِّظام الطبيعي مع نفيه أيّ خارقٍ يدلُّ على إيمانه العميق بضرورة الارتباط بين الأسباب ومسبَّباتها، وقد ظهر هذا في تلاميذه والمتأثِّرين به؛ كالطبيب (ديفيد هارتلي) الَّذي صرح في كتابه «ملاحظات على الإنسان» أنَّهُ متأثِّرٌ بكلٍّ من (لوك وتولاند)[٤].

---

(١) ول ديورانت «**قصَّة الفلسفة**» (ص٣١٦).

(٢) يوسف كرم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص١٦٤).

(٣) انظر: ديورانت «**قصَّة الحضارة**» (٣٤/ ٣٢).

(٤) انظر: يوسف كرم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص١٦٤).

وعلى خُطا (جون لوك) سارَ (كوندياك) في فرنسا[١]، و(توماس ريد) في اسكوتلاندا[٢]، فها هو (ريد) يؤكِّدُ ما سبق بقوله: «فينا ميلٌ طبيعيٌّ للاعتقاد بأنَّ الرَّوابط بين الظواهر المُدركة ستظلُّ هي هي في المستقبل...، فالطبيب مثلًا يزدادُ اقتناعًا بفاعليَّةِ دوائِهِ، كُلَّما ازداد نجاحُهُ حتَّى يتحوَّلَ تخمينُهُ الأوَّلُ إلى يقين»[٣].

وبالانتقال إلى موقف (إمانويل كانت) من الأسباب وارتباطها الضروري نجدُ أنَّ له موقفًا مؤيِّدًا لهذا الارتباط الضروريِّ في كتابه «نقد العقل المحض»، الَّذي يُثبت فيه الترابُطَ العِلِّيَّ بين الموجودات[٤]، ويُثْبِتُ نظامًا دائمًا تابعًا لقانون السَّبَبِيَّةِ[٥]، يقول (كانت): «لا يمكن أن نفكِّرَ بالنَّظرِ إلى ما يحصل إلَّا بنوعين من السببية: واحدة وفقًا للطبيعة، وأخرى بناء على الحُرِّيَّة. الأولى: هو اقتران حالةٍ بحالةٍ سابقةٍ تَليها بموجب قاعدة في العالم المحسوس...»[٦].

- **فَلاسِفَةُ القَرْنِ التَّاسِعِ عَشَرَ:**

كانَ أغلَبُ الفَلاسِفة في القرن السَّابع عشر مؤمنين بالخالق وبالدِّين الكَنَسِيِّ السَّائد آنذاك، ومع مرور الزمان انسلخ الأوروبيُّون من الإيمان بشكلٍ تدريجيٍّ، فأصبحت النَّزعة الرُّبوبيَّةُ هي الأكثر وضوحًا في القرن الثامن عشر الميلادي، وأما

---

(١) انظر: «**قصَّة الحضارة**» (٣٧/ ٢٥٨)، ويوسف كرم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص١٩٥).

(٢) انظر: يوسف كرم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص١٨٩).

(٣) ألفن بلانتنجا «**العلم والدِّين والطَّبيعانيَّة**» (ص٢٩٦). وانظر: يوسف كرم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص١٩٠).

(٤) انظر: عمّانوئيل كانت «**نقد العقل المحض**» (ص١٤٠، ١٤٥)، ويوسف كرم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٢٣٠).

(٥) انظر: كانت «**نقد العقل المحض**» (ص١٤١-١٤٣)، ويوسف كرم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٢٤٢-٢٤٣).

(٦) كانت «**نقد العقل المحض**» (ص٢٧٣).

القرن التاسع عشر الميلادي فقد ظهرت وانتشرت النزعات الإلحادية واللَّاأدريَّة بشكلٍ ملحوظٍ[١]، وبخصوصِ مسألة ضرورة تأثيرِ الأسباب، فقد كانت السِّمَةُ الغالبة على الفلاسفة في هذا القرن هي الانتصار لضرورة تأثير الأسباب، وسأتناول أربعة نماذج من مشاهير فلاسفة القرن التاسع عشر القائلين بضرورة الارتباط بين الأسباب ومسبّباتها، وهم: (شبنهور)، و(سبنسر)، و(كونت)، و(جون ستيوارت مل).

أمَّا (شبنهور): فقد كان يُكِنُّ لـ(ايمانويل كانت) احترامًا كبيرًا[٢]، كما أنَّ مذهبه في ما يتعلَّقُ بالأسباب مُقْتَبَسٌ من مذهب (كانت)[٣]، إلَّا أنَّهُ كان مُلْحِدًا[٤]، ويطلق (شبنهور) على السَّبب اسم العلَّة الكافية[٥]، وانتظام هذه العلل مع بعضها البعض وفقًا لقوانين كلِّيَّةٍ وقبليَّةٍ يفسِّر اطِّرادَ الطبيعة، وصِحَّة قوانين العلم[٦]، فكلُّ ما هو موجودٌ في الطبيعة له «ماهيَّةٌ ثابِتَةٌ يعمل بحسبها، فتأتي أعماله وأحواله مُطَّرِدَةً، ويلتئم النظام العامُّ وهو ظاهرٌ لا يحتاج إلى دليلٍ»[٧]، ومع هذه الحتميَّة يرى (شبنهور) وجود دليلٍ كونِيٍّ على وجود الله أمرًا مستحيلًا[٨]، وينتقد الدِّينَ بشِدَّةٍ، فيَصِفُهُ أنَّهُ (ميتافيزيقا الجماهير)[٩]، وكان

---

(١) انظر: مورلي «**المفاهيم الغربيَّة عن الله**» (ص٦٥-٩٦).

(٢) انظر: كوبلستون «**تاريخ الفلسفة (من فشته إلى نيتشه)**» (المجلَّد السَّابع) (ص٣٤٠).

(٣) انظر: رسل «**تاريخ الفلسفة الغربيَّة**» (ص٣٨٦)، ورايت «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٣٤٩)، وكوبلستون «**تاريخ الفلسفة (من فشته إلى نيتشه)**» (ص٣٣٤).

(٤) انظر: حبنَّكة «**كواشف زيوف في المذاهب الفكريَّة المعاصرة**» (ص٤٥٦).

(٥) انظر: كوبلستون «**تاريخ الفلسفة (من فشته إلى نيتشه)**» (ص٣٣٥).

(٦) انظر: رايت «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٣٤٩).

(٧) يوسف كرم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٣٠٥-٣٠٦).

(٨) انظر: كوبلستون «**تاريخ الفلسفة (من فشته إلى نيتشه)**» (المجلَّد السَّابع) (ص٣٣٧).

(٩) انظر: رايت «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٤٣٦).

يفضِّلُ البوذيَّةَ كفلسفةٍ أخلاقيَّةٍ على الدِّينِ الإلهيِّ؛ لعدم اعترافه بالخالق[١].

وبالانتقال إلى (سبنسر) أحدِ أنصار المذهب الحِسِّيِّ في القرن التاسع عشر الميلادي[٢]، نجدُ أنَّهُ فيلسوفٌ آليٌّ[٣]، ويؤكِّدُ (سبنسر) من خلال فلسفته أنَّ الطبيعة منظومةٌ نظامًا دقيقًا[٤]، ويُمثِّلُ على ذلك أنَّ تشكُّلَ الصَّدَأِ عند وضع الحديد في الماء، وتلف الطعام عند حفظه لمدَّةٍ طويلَةٍ يفيدنا معرفة الخصائص الكيميائيَّة للمواد بناءً على هذا النظام الطبيعيِّ[٥]، وقد حكَمَ عليه عبدالرَّحمن حبنَّكَة بالإلحاد[٦]، وخالفه في ذلك آخرون[٧]، وقد ذكر (سبنسر) ثلاثة فروضٍ مُمْكِنَةٍ لوجود الكون لا رابع لها:

الأولى: أنَّ الكون موجودٌ بذاته (مذهب الإلحاد).

والثانية: أنَّهُ مخلوقٌ بذاته (مذهب وحدة الوجود).

والثالثة: أنَّه مخلوقٌ بفعلٍ خارجيٍّ عنه (مذهب التأليه).

فنفى الفرضين الأوَّلَ والثاني، ثمَّ طَرَحَ أسئلةً شَكِّيَّةً حول مذهب الخلق[٨]؛ ليكون بذلك أقرب إلى مذهب اللَّاأدْرِيَّة منه إلى الإلحاد المحض.

---

(١) انظر: رسل «**تاريخ الفلسفة الغربيَّة**» (ص٣٨٩)، وزكي نجيب «**قصَّة الفلسفة الحديثة**» (ص٢٢٧).

(٢) انظر: يوسف كرم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٣٨٢).

(٣) انظر: رايت «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٤٤٧).

(٤) انظر: ديورانت «**قصَّة الفلسفة**» (ص٤٦٩).

(٥) انظر: رايت «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٤٣٧)، وكوبلستون «**تاريخ الفلسفة (من بنتام إلى رسل)**» (المجلَّد الثَّامن) (ص١٨٨).

(٦) انظر: حبنَّكة «**كواشف زيوف**» (ص٤٧٤).

(٧) انظر: كوبلستون «**تاريخ الفلسفة (من بنتام إلى رسل)**» (ص٢٠٥)، ويوسف كرم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٤٣٥).

(٨) انظر: وليم رايت «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٤٣٨)، وزكي نجيب «**قصَّة الفلسفة الحديثة**» (ص٢٤١).

بخلاف (كونت) الَّذي كان يقرِّرُ صراحةً أنَّ مرحلة البحث الميتافيزيقيِّ لا بُدَّ أن تنقضي باعتبارها عبثًا صبيانيًّا[١]،حيث إنَّ «الظاهرات الطبيعيَّة لا بُدَّ من أنْ تعود إلى سببٍ طبيعيٍّ، وأنَّهُ من المستطاع تعليلها تعليلًا علميًّا مَبناه العلم الطبيعيُّ، فلم يبقَ ثمَّة من فراغٍ يسدُّهُ الاعتقاد بوجود الله، ولم يبق من سببٍ يَسوقُنا إلى الإيمان به»[٢].

لقد كان (كونت) فيلسوفًا تجريبيًّا لا يؤمنُ إلَّا بما تُنْتِجُهُ الظواهر المُدركة بالحسِّ والوقائع الَّتي تثبتها التَّجرِبَة وما بينها من علاقات وقوانين[٣]، والعلم الناتج من هذه القوانين يُخبرنا عمَّا حَدَثَ في السابق، ويُعينُنا على التنبُّؤِ بالمستقبل[٤]، فهي ضروريَّةٌ مُطَّرِدَةٌ[٥]، وإذا كان الأمرُ كذلك، فإن هذا يعني أنَّ (كونت) من أشدِّ الفلاسفة انتصارًا لمبدأ الحتمية بين الأسباب والمسبَّبات.

وأمَّا (جون ستيوارت مل): فهو أحد أشهر الفلاسفة التَّجريبيِّين في القرن التاسع عشر الميلادي[٦]، وكان يؤمِنُ باطِّرادِ القوانين الطبيعيَّة[٧]، مُقَرِّرًا أنَّ

---

(١) انظر: زكي نجيب «**قصَّة الفلسفة الحديثة**» (ص٢٣٥)، ووليم رايت «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٤٠٠)، وحبنَّكة «**كواشف زيوف**» (ص٤١٩).

(٢) إسماعيل مظهر «**ملقى السَّبيل في مذهب النُّشوء والارتقاء**» (ص٦٧-٦٨)، وانظر: وليم رايت «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٤٠٤)، وحبنَّكة «**كواشف زيوف**» (ص٤١٩).

(٣) انظر: حبنَّكة «**كواشف زيوف**» (ص٤٠٧)، ويوسف كرم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٣٤٢).

(٤) انظر: وليم رايت «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٣٩٦)، ونفيسة «**مبدأ السَّبَبِيَّة في الفكر الإسلاميِّ في العصر الحديث**» (ص١٦٨)، ويوسف كرم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٣٣٤).

(٥) انظر: يوسف كرم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٣٣٩).

(٦) انظر: يوسف كرم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٣٥٩)، ووليم رايت «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٤٢٢).

(٧) انظر: وليم رايت «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٤٢٣).

القضيَّة الَّتي تقولُ بأنَّ مجرى الطبيعة مُطَّرِدٌ هو الشرط الضروريُّ لصِحَّةِ الاستدلال العلميِّ[١]، وهذا الاطِّرادُ مَبنِيٌّ على روابط عِلِّيَّة بين الموجودات[٢]، وأمَّا بخصوص نظرته إلى الخالق عَزَّوَجَلَّ، فقد تربَّى على يدِ والده دون أيِّ مُعتقداتٍ دينيَّة[٣]؛ ممَّا آل به إلى القولِ بأنَّ الإيمان بما يجاوز الطبيعة لم يَعُدْ ضروريًّا[٤]، وأنَّ الأدِلَّةَ الدِّيكارتيَّة على وجود الله لم تَعُدْ تُقْنِعُ أحدًا هذه الأيَّام[٥].

المَطْلَبُ الثَّاني: بَيانُ أَدِلَّتِها

يستدِلُّ القائلونَ بالارتباطِ الضَّروريِّ بينَ الأَسْبابِ والمُسبَّبات بأدِلَّةٍ نقليَّة وفلسفيَّة لنصرة مذهبهم، واختلفت مشاربهم في عرض هذه الأدلَّة بناءً على موفقهم من مصادر المعرفة، فعلى سبيل المثال: كانت نظرة من حصر مصادر المعرفة في الحسِّ فقط مُتَّجهة إلى الاتجاه التجريبي منكرة المصادر المعرفيَّة الأخرى، كما استخدم أصحاب الاتِّجاه العقلي -كما يصفون أنفسهم- فلسفة أفلوطين للتَّدليل على صحَّة مذهبهم، وسيتمُّ عرض أهمِّ هذه الأدلَّة من وجهةِ نظرِ القائلين بها، وهذه الأدلَّة منحصرة في ثلاثة اتِّجاهات، وسيتمُّ عرضها بناء على ترتيب عرضهم في المبحث الأول:

* الاتِّجاهُ الأَوَّلُ: المُعْتَزِلَةُ:

جاء كلام المُعتزلة في الأسباب الطبيعيَّة وتأثيرها في معرض الرَّدِّ على المخالفين، ولم تحظَ هذه المسألة بتفصيلٍ كبيرٍ كما جاء في تأصيل الأصول

---

(١) انظر: كوبلستون «**تاريخ الفلسفة (من بنتام إلى رسل)**» (ص ١٠٨-١٠٩)، ويوسف كرم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٣٦٩).

(٢) انظر: كوبلستون «**تاريخ الفلسفة (من بنتام إلى رسل)**» (ص١١٤)، ويوسف كرم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٣٦٩).

(٣) انظر: كوبلستون «**تاريخ الفلسفة (من بنتام إلى رسل)**» (ص١٣٥).

(٤) انظر: وليم رايت «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٤٣١).

(٥) انظر: كوبلستون «**تاريخ الفلسفة (من بنتام إلى رسل)**» (ص١٣٦).

الخمسة عندهم، بل كان عرضًا موجزًا تحت أصل العدل[١] أثناء الكلام على مسألة الصَّلاح والأصلح[٢]، كما أنَّ هذه المسألة لم تكن محلَّ اتِّفاق عندهم؛ لذا اضطرب الدَّارسونَ في موقفهم من الأسباب كما مرَّ معنا، والغالبيَّةُ العظمى من المعتزلة قائلون بالارتباط الضروريِّ بين الأسباب والمسبَّبات، فقد ذكر الشهرستاني إجماع المعتزلة على أنَّ الله تعالى لا يفعل إلَّا الصَّلاح والخير، إلَّا أنَّه أطلق القول في ذلك، ولم يحدِّد إن كانت المسائل الدنيويَّة تدخل في هذا الصَّلاح أم لا[٣]، ووجدت كلامًا للقاضي عبدالجبار في «المغني» ينصُّ فيه على دخول المسائل الدنيويَّة تحت قاعدة الصَّلاح[٤]، ومن الصَّلاح واللُّطْفِ في الدنيا أن يكون فعل الله تعالى في المسائل الطبيعيَّة بالأسباب الموجِبَةِ لذلك، يقول القاضي عبدالجبار: «وكذا نقول فيما يفعله الله بسبب أنَّهُ لا بُدَّ من تعلُّقِ ضرب من الصَّلاح واللُّطْفِ بنفس السبب فيما يتَّصِلُ بالدِّين أو يتَّصل بمصالح الدنيا»[٥].

وكذلك أورد الزمخشري في قول الله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ﴾[البقرة:٢٢] إثبات تأثير الأسباب لكن دون ذكر ضرورة حصول الأثر، قائلًا: «المعنى أنَّهُ جعل الماء سببًا في خروجها ومادَّة لها»[٦]،

---

(١) **العدل عند المعتزلة:** هو أنَّ أفعال الله تعالى كلّها حسنة، ولا يفعل القبيح، ولا يُخِلُّ بما هو واجبٌ عليه. انظر: القاضي عبدالجبَّار «**شرح الأصول الخمسة**» (ص١٣٢).

(٢) «فالصلاح ضدُّ الفساد وكلُّ ما عري عن الفساد يسمَّى صلاحًا، وهو الفعل المُتَوَجِّه إلى الخير من قوام العالم وبقاء النَّوع عاجلًا والمؤدِّي إلى السَّعادة السَّرمديَّة آجلًا، والأصلح هو إذًا صلاحان وخيران؛ فكان أحدهما أقرب إلى الخير المطلق، فهو الأصلح». الشهرستاني «**نهاية الإقدام في علم الكلام**» (ص٢٢٦).

(٣) انظر: الشهرستاني «**المِلل والنِّحَل**» (ص٧٤).

(٤) انظر: القاضي عبدالجبَّار «**المغني في أبواب التَّوحيد والعدل**» (١٤/ ٥٥).

(٥) القاضي عبدالجبَّار «**المجموع في المحيط بالتَّكليف**» (ص٤١٩).

(٦) الزمخشري «**الكشاف عن حقائق غوامض التَّنزيل**» (١/ ٩٤).

وذكر الخيَّاطُ إجماع المعتزلة على استحالة فعل الله لِما يُخالف ما حكموا بأنَّ الصلاح واللُّطفَ مُتَحَقِّقٌ فيه[١]، وبناءً على كلِّ ما سبق يستحيل عند أغلب المعتزلة تخلُّفُ الأسباب الطبيعية عن التأثير؛ لأنَّها من الصلاح واللُّطْفِ اللَّذَيْنِ يجب على الله تعالى فعلهما، وهذا يعني قولهم بالارتباط الضروريِّ بين الأسباب والمسبَّبات.

*** الاتِّجاهُ الثَّاني: المُتَأَثِّرونَ بِالأَفْلاطونِيَّةِ الحَديثَةِ:**

لا بُدَّ من الإشارة في بداية عرض دليلِ الفلاسفة على نظريَّة الارتباط الضروريِّ بين الأسباب ومسبّباتها إلى أنَّ فلاسفة الحضارة الإسلاميَّة لم يذكروا دليلًا على هذه النظريَّة، وما توصَّلت إليه من خلال استقراء واسعٍ وبحثٍ طويلٍ في كتب الكنديِّ والفارابيِّ وابن سينا أنَّ الدليلَ الوحيدَ الَّذي يصلحُ أنْ يكونَ دليلًا للفلاسفة على قولهم بالارتباط الضروريِّ بين الأسباب ومسبِّباتها هو أخذهم بنظريَّة (الفيض والصُّدور) عن أفلوطين، وذلك لأنَّ القول بالارتباط الضروري مبنيٌّ على أحَدِ لوازم هذه النَّظريَّة، وملخَّص نظريَّة (الفيض والصُّدور) أنَّ العالم ناتجٌ عن فيضِ هذه الموجودات عن الله تعالى دونَ إرادةٍ منه سُبحانَهُ[٢]، ويَستخدِمُ أنصار هذه النظريَّة في كلامهم عن إيجاد الموجودات لفظ (الإبداع) و(الصدور) لا (الخلق)[٣]، ويتمُّ هذا (الصدور) وفق قاعدةٍ كُلِّيَّةٍ عندهم هي أنَّ الواحد لا يصدر -أي: يفيض- عنه إلَّا واحد[٤]، وأوَّلُ ما

---

(١) انظر: الخيَّاط «**الانتصار والرَّدُّ على ابن الرَّوندي المُلْحِد**» (ص١٧، ٤٧).

(٢) انظر: الفارابي «**فصوص الحكمة**» (الفص: ١٠). وانظر: الفارابي «**رسالة في إثبات المفارقات (مجموعة رسائل الفارابي)**» (ص ٥)، والفارابي «**آراء أهل المدينة الفاضلة**» (ص٢١)، وابن سينا «**الرِّسالة العرشيَّة في التَّوحيد**» (ص١٥)، والغزالي «**تهافت الفلاسفة**» (ص٢٤٢)، والنيسابوري «**الغنية في الكلام (قسم الإلهيَّات)**» (٢/ ٩٤٧).

(٣) انظر: الفارابي «**السِّياسة المدنيَّة**» (ص٤٧)، وابن سينا «**الرِّسالة العرشيَّة**» (ص٥)، وابن سينا «**النَّجاة**» (ص٤١١)، وابن سينا «**الشِّفاء (الإلهيَّات)**» (ص٣٩٣).

(٤) انظر: ابن سينا «**الرِّسالة العرشيَّة**» (ص١٥)، والفارابي «**رسالة زينون الكبير اليوناني**» =

يفيض عن الله تعالى عندهم العقل، وعن العقل تفيضُ سائر الموجودات، قال ابن سينا: «وأَوَّلُ ما يُبْدَعُ عنه[(١)] عالم العقل الأول»[(٢)]، وأضاف في موضع آخر قوله: «والشرع الحقُّ قد وَرَدَ بتقريرِ ذلك فإِنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: «**أَوَّلُ ما خَلَقَ اللهُ العَقْل**»[(٣)]، وقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَوَّلُ ما خَلَقَ اللهُ القَلَم»[(٤)]، ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلًاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلًا ﴿٤٣﴾﴾ [فاطر: ٤٣]»[(٥)]، وعن العقل تفيض النفس، ثمَّ سائر الموجودات، كما يصدر اللَّهيبُ ضوءًا، والشمس نورًا، والنار حرارة، حسب ترتيب ليس هذا موضع ذكره[(٦)]، وفيض هذه الموجودات عن الله تعالى عندهم مبنيٌّ على علمه الكُلِّيِّ بها قبل وجودها[(٧)]، وهذا العلم الكُلِّيُّ يستوي فيه العلم بالمُمْكِنات والموجودات[(٨)]، والمقصود بالمُمْكِنات: ما لم يتحقَّق وجوده بالفعل؛ وبالموجودات: المتحقِّق وجوده بالفعل. وتساوي العلم بالممكنات

= (ضمن مجموعة من رسائل الفارابي) (ص٦-٧)، وابن سينا «**الإشارات والتَّنبيهات**» (القسم الثالث - ما بعد الطبيعة) (ص١١٩).

(١) أي: الله عندهم.

(٢) ابن سينا «**الرِّسالة النّيروزيَّة**» -ضِمْنَ كتابِ نوادر المخطوطات- (ص٣٣).

(٣) سيأتي الكلام على الحديث في مبحث المناقشة.

(٤) أخرجه أبو داود في «**سُننه**» (كتاب السُّنَّة - باب في القدر) (حديث رقم: ٤٧٠٠) (٤/ ٣٦٢)، والتِّرمذي في «**جامعه**» (أبواب القدر عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) (حديث رقم: ٢١٥٥) (٤/ ٢٩)، وصحَّحَهُ الألبانِيُّ في «**سلسلة الأحاديث الصَّحيحة**» (١/ ٢٥٧) (حديث رقم: ١٣٣).

(٥) ابن سينا «**الرِّسالة العرشيَّة**» (ص١٥).

(٦) لمعرفة تفاصيل الفيض عندهم انظر: ابن سينا «**السِّياسة المدنيَّة**» (ص٣١)، والفارابي «**آراء أهل المدينة الفاضلة**» (ص٢٧-٢٨)، وابن سينا «**النَّجاة**» (ص٤٢٢)، وابن سينا «**الرِّسالة النّيروزيَّة**» (ص٣٥)، والنيسابوري «**الغنية في الكلام**» (٢/ ٩٣٥، ٩٤٦).

(٧) انظر: الفارابي «**آراء أهل المدينة الفاضلة**» (ص٧٣)، وابن سينا «**النَّجاة**» (ص٤٠٤).

(٨) انظر: ابن سينا «**الرِّسالة العرشيَّة**» (ص٩).

والموجودات؛ يعني نفي العلم بالجزئيَّات، ولا يجوزُ أنْ توجد هذه الموجودات على خلاف علم الله تعالى الكُلِّيِّ الثَّابت الَّذي لا يتغيَّرُ لئلَّا يختلَّ نظام الكون، يذكر بولس مسعد مثالًا ضربه ابن سينا لتوضيح ذلك بأنَّ علم إنسان بكلِّ كسوف وكلِّ اتِّصال وانفصال بطريقة جزئيَّة أقلّ وأدنى من الَّذي يعلمه علمًا كُلِّيًا؛ لأنَّ الَّذي يعلمه بطريقة كُلِّيَّةٍ يجوز أن يُحمل على كسوفات كثيرة كل واحدةٍ منها تكون حاله تلك الحال في المستقبل، بخلاف العلم الجزئي[١]، وأنَّه «إذا وقعت الإحاطة بجميع الأسباب في الأشياء ووجودها انتقل منها إلى جميع المسبَّبات»[٢]، وهذا هو تفسير تمسُّكِ الفلاسفة بنظرية الارتباط الضروري بين الأسباب ومسبَّباتها؛ لأنَّ خرق هذا الارتباط الضروري يؤدِّي إلى اختلال علم الله الكُلِّيِّ المبني على قوانين مُطَّرِدة، وخرق هذا القانون المُطَّرِد يؤدِّي إلى تغيُّرِ علم الله عندهم، وبالتالي إضافة النقص لله تعالى.

*** الاتِّجاهُ الثَّالِثُ: المَلاحِدَةُ وَأَصْحابُ الاتِّجاهِ الرُّبوبِيِّ:**

اتَّفَقَ الملاحِدَةُ وأصحاب الاتِّجاه الرُّبوبي القائلون بالارتباط الضَّروري بين الأسباب والمسبَّبات على أنَّ الكونَ يسيرُ وفقَ قوانين محكمةٍ دقيقةٍ، والَّذي قادهُم لهذا الاتِّفاق هو ملاحظتهم هذا الاطِّراد فيما وصلوا إليه من اكتشافات في شتَّى ميادين العلم في ذلك الوقت، إلَّا أنَّ الرُّبوبيِّين فارقوا الملاحدة في تقريرهم أنَّ هذه القوانين الكونيَّة لا بُدَّ لها من خالقٍ حكيمٍ قادرٍ أخرجها من العدم إلى الوجود[٣]، مع إنكارهم للرِّسالات، وأمَّا الملاحدة فاكتفوا بهذه القوانين الكونيَّة المبنيَّة على تأثير الأسباب وارتباطها ارتباطًا ضروريًّا دون البحث فيما وراء هذه القوانين؛ بحجَّةِ أنَّ مسائل الميتافيزيقا لا تُبْحَثُ من

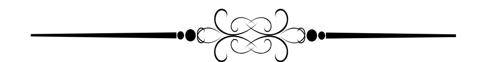
---

(١) انظر: بولس مسعد «**ابن سينا الفيلسوف**» (ص٦٣-٦٤)، وابن سينا «**الشِّفاء - الإلهيَّات**» (ص٣٦٠-٣٦١).

(٢) ابن سينا «**النَّجاة**» (ص٤٠٧).

(٣) منهم: (جون تولاند، وهيفيد هارتلي، وكوندياك، وتوماس ريد)، وقد سبق عرض آراءهم. انظر: (ص١٦٢ ومابعدها).

خلال العلم[١]، وحصروا مصطلح العلم في المنهج الحسِّيِّ التَّجريبيِّ لإثبات أيِّ قضيَّةٍ، ويمتنع حسب رأيهم الاستدلال على وجود الإله من خلال الحسِّ والتَّجرِبَة؛ لأنَّهُ غير مشاهد؛ لذا فهو غير موجود[٢].



(١) كـ(هوبز) على سبيل المثال. انظر: رسل «**تاريخ الفلسفة الغربيَّة**» (ص٩٢).

(٢) كـ(شبنهور) على سبيل المثال. انظر: كوبلستون «**تاريخ الفلسفة**» (٧/ ٣٣٧). و(كونت)؛ انظر: إسماعيل مظهر «**ملقى السَّبيل في مذهب النشوء والارتقاء**» (٦٧-٦٨).

المَبْحَثُ الثَّاني
نَظَرِيَّةُ الاقْتِرانِ العادِيِّ
في تَفْسيرِ سَبَبِيَّةِ التَّداوي

المَطْلَبُ الأَوَّلُ: التَّعريفُ بِالنَّظَرِيَّةِ

تقوم نظريَّةُ الاقتران العادي في تفسير العلاقات بينَ الأسباب والمسبَّبات على رفض فاعليَّتها، فلا وجود لطبائع أو خصائص للأسباب تؤثِّرُ من خلالها، وإنَّما هو مجرَّدُ اقترانٍ ظرفِيٍّ لا تأثير فيه بين السَّببِ والمُسَبَّب، وإنَّما التأثيرُ والفاعليَّة لله تعالى وحده في حصول الأثر، إلَّا عند من أنكر وجود الخالق ممَّن نصر هذه النَّظريَّة.

والسَّبب في محلِّ البحث في هذا الفصل هو (الدَّواء)، والمسبَّب هو (الأثر العلاجي منه)، وقد أيَّدَ هذه النَّظريَّة بعض المعتزلة الَّذين خالفوا توجُّهَ مدرسَتِهِم القائلة بالارتباط الضَّروريِّ بين الأسباب والمُسَبَّبات، والأشعريَّةُ -كما هو المعتمدُ من مذهبهم- كردَّةِ فعلٍ على الَّذين بالغوا في إثبات تأثير الأسباب وما لزم عن ذلك من نفي معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء، كما سيظهر من خلال العرض، وطائفة من فلاسفة الغرب في إطار رفضهم الاتِّجاه المادِّيَّ المُنْتشرَ في أوروبَّا آنذاك.

وسأقومُ بالتعريف بأقوال أنصار هذه النظريَّة مُبتَدِئًا بنماذج من المعتزلة الَّذين خالفوا المُعْتَمَدَ من مذهبهم، ثمَّ الأشعريَّة، وأخيرًا فلاسفة الغرب الَّذين أيَّدوا هذه النَّظريَّة:

*** أَوَّلًا: المُعْتَزِلَةُ:**

ظهرَ معنا أنَّ جمهور المُعتزلة يقولون بالارتباط الضروريِّ بين الأسباب ومسبّباتها، إلَّا أنَّ هناك من شذَّ منهم عن ذلك؛ كصالح قبة[١]، والقاضي عبدالجبَّار.

أمَّا صالح قبة: فقد ذكر الأشعريُّ[٢] عنه أنَّهُ كان ينفي الارتباط الضروريَّ، ويؤيِّدُ قول من قال بأن احتراقَ الحطب عند مجامعة النَّار والألم عند الضرب من فعل الله تعالى لا بطبيعة في النار أو الجسم اقتضت حصول تلك المسبَّبات[٣].

وأما القاضي عبدالجبَّار: فكلامه من حيث التقعيد والتأصيل مُتَّفِقٌ مع رأي المعتَزِلَةِ في الأسباب وضرورة تأثيرها عند انتفاء الموانع؛ إذ يرى: «أنَّ الأصل في السبب أنَّه يوجب المسبَّب إذا كان المحلُّ محتملًا له»[٤]، وقال أيضًا: «إنَّ السَّبب قد ثبت أنَّه يولِّدُ المسبَّب لِما هو عليه من حاله، ولا تتغيَّرُ حاله في أصلِ التوليد وكيفيَّته بالقصد والاختيار والعلم، ولو تغيَّرت حاله بالقصود لخرج عن كونه سببًا موجبًا»[٥].

---

(١) مؤسِّسُ فرقة الصالحيَّة من المعتزلة، توفِّي ٢٤٦هـ. انظر: زهدي جار الله «**المعتزلة**» (ص١٤٥)، وعبدالله عواد «**المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السُّنَّة منها**» (ص٧٠).

(٢) وقول الأشعري في تحرير مذهب المعتزلة مقبولٌ من ناحيةٍ منهجيَّةٍ للأسباب التالية:

- اعتناق الأشعري مذهب الاعتزال لمدَّة أربعين سنة قبل توبته منه، فهو صاحبُ خبرةٍ كبيرةٍ في سَبْرِ غورِ أقوالِ المُعتزلة.
- عدمُ توافُرِ كتابٍ مطبوعٍ -حسب اطِّلاعي- لصالح قبة، يمكن من خلاله الوقوف على رأيه في قضيَّة الأسباب، ممَّا اضْطَرَّني للنَّقل عمَّن عرض مذهبه، وأفضل من ينقل عنه في هذا المقام الأشعري باعتباره عَلَمًا من أعلامِ المُعتزلة قبل توبته من ذلك.

(٣) انظر: الأشعري «**مقالات الإسلاميِّين**» (٢/ ١٢، ٩٠).

(٤) القاضي عبدالجبَّار «**المغني**» (٨/ ١٦٩).

(٥) المرجع نفسه (٧/ ١٩٤).

وقد دفعت مثل هذه الإطلاقات الَّتي أطلقها القاضي عبدالجبَّار بعض الباحثين إلى نسبة القول بحتميَّة العلاقة بين الأسباب والمسبّبات وضروريَّتها عند القاضي عبدالجبَّار[١]، إلَّا أنَّنا إذا دقَّقنا النظر في كلام القاضي نجدُهُ يقولُ في النَّقل الأوَّل: «إنَّ الأصل في السَّبب أن يوجب المُسبَّب»، فهل يمكنُ أنْ يتخلَّفَ هذا الأصل أم أنَّه ضروريُّ الحدوث؟ وأمَّا النَّقلُ الثاني فقد جاء في سياق الحديث عن الأمور المتولِّدة من فعل الإنسان وليس مطلقًا.

ومن دقَّةِ الدكتور الشرقاوي أنَّهُ لما نقل كلامًا للقاضي عبدالجبَّار في هذه المسألة قيَّدَهُ برأيِهِ في التَّولُّد، ولم يُطْلِقِ القول كما فعل غيرُهُ من الباحثين [٢]، وللوقوفِ على حقيقة كلام القاضي في تأثير الأسباب وضروريَّتها كما يوهمه كلامه السَّابق، يجب الرجوع إلى جميع كلام القاضي عبدالجبَّار في ما يخصُّ الأسباب لبيان حقيقة رأيه فيها، والَّذي يهمُّني هو رأيه في مسألة التَّداوي، وبعد البحث تبيَّنَ لي أن القاضي عبدالجبَّار قائلٌ بالاقتران في التَّدواي؛ لأنَّ الأدوية -حسب رأيه-: «لا تفعلُ الشفاء، بل لا تفعل شيئًا البتَّةَ؛ لأنَّ الفعل لا يكون إلَّا من الحيِّ القادرِ وهذه الأدوية مواتٌ، والشِّفاءُ لا يفعَلُهُ إلَّا الله عَزَّوَجَلَّ، وقد يفعَلُهُ بلا دواء، ويفعل السّقام مع التداوي، ولكنَّهُ عَزَّوَجَلَّ قد أجرى العادَةَ بأن يفعل الشفاء عند التداوي في بعض الأحوال والأوقات دون بعض»[٣]، وبهذا يكون التداوي مستثنًى عن قاعدته في النَّصِّ الأوَّل من أنَّ السَّبَب يوجب المُسَبَّب، وأما النَّصُّ الثاني فالكلام فيه عن الأمور المُتَوَلِّدة من الفعل الإنساني، وليس مُطْلَقًا، وبهذا يتَّسِقُ جميع ما ورد عنه بهذا الخصوص.

---

(١) انظر: تركي «**السَّبَبِيَّة عند عبدالجبَّار**» (ص٧٧)، وأحمد طاهر «**المصطلحات الكلاميَّة في أفعال الله**» (ص٤٠٨)، وخفاجي «**السَّبَبِيَّة بين العقل والوجود في الفكر الإسلامي**» (ص٥٧).

(٢) انظر: الشرقاوي «**الأسباب والمُسَبّبات**» (ص٦٠-٦١).

(٣) القاضي عبدالجبَّار «**تثبيت دلائل النُّبُوَّة**» (٢/ ٦١٦).

*** ثانِيًا: الأَشْعَرِيَّةُ:**

صرَّحَ الأشعرِيَّةُ من بينِ المدارس الكلاميَّةِ بالاقتران العادي بين السَّبَبِ والمُسَبَّب، فلا يوجد عندَهُم تأثيرٌ حقيقيٌّ بين الأسباب ومُسَبَّباتها[١]، وهذا النَّفيُ من باب إضافة هذه الأسباب إلى فعل الله تعالى وحدَهُ تحقيقًا لوحدانيَّتِهِ[٢]، وما نشاهده من المقترنات فيما يُظنُّ أنَّه أسبابٌ موجبةٌ إنَّما حصل بتكرارِ حدوث ذلك عادة؛ ممَّا يجعلنا نشعر أنَّ المُسَبَّب حصل بالسَّبب، ولكن حقيقة الأمر أنَّهُ مجرَّدُ اقترانٍ دلَّنا عليه إلفُ العادة لا أكثر، فالأكلُ لا يُشْبِعُ، والماءُ لا يَرْوي، والنار لا تُحْرِق، واللِّباسُ لا يستُرُ ولا يَقي من الحَرِّ والبرد[٣]، وإنَّما يخلق الله تعالى الشبع عند الأكل لا به، ويخلق الرِّيَّ عند الشُّربِ لا به، ويخلق الحَرْقَ

---

(١) انظر: الجرجاني «**شرح المواقف**» (ص٣٦)، و«**الرَّسائل الإيمانيَّة والذخائر الاعتقاديَّة لأئمَّة أهلِ السُّنَّة والجماعة السَّنِيَّة (عقيدة ابن دقيق)**» (ص٢٦).

(٢) انظر: أحمد السجلماسي «**رسالة في تعلُّقات صفات الله**» (ص١٧)، والسنوسي «**شرح أم البراهين**» (ص٢٥)، وعلي الأشعري «**العقيدة المُنَوَّرَة في معتقد السَّادات الأشاعرة**» (ص٤٤)، ومحمَّد الطَّيِّب الجزائري «**توضيح الدِّين على المرشد المعين (شرح لنظم المرشد المعين لابن عاشر)**» (ص٣٣)، ومحمَّد قرّيو «**نظم لبُّ العقائد الصَّغير**» (ص١٥٤)، و«**الرَّسائل الإيمانيَّة والذَّخائر الاعتقاديَّة**» (ص٢٦).

(٣) انظر: الباقلاني «**تمهيد الأوائل في تلخيص الدَّلائل**» (١/ ٦٢)، والغزالي «**معيار العلم في فنِّ المنطق**» (ص١٨٩-١٩٠)، والغزالي «**الاقتصاد في الاعتقاد**» (ص٥٩)، والغزالي «**تهافت الفلاسفة**» (ص٢٣٩)، والجويني «**الإرشاد إلى قواطع الأدِلَّة في أصول الاعتقاد**» (ص١٧٢، ٢٠١)، والبغدادي «**أصول الدِّين**» (ص١٣٨)، والجرجاني «**شرح المواقف**» (ص٢٤٢)، والسَّنوسي «**شرح أم البراهين**» (ص٥٢)، والسّنوسي «**شرح المقدِّمات**» (ص٩٩)، والتّلمساني «**شرح أمِّ البراهين**» (ص٨٤)، والدردير «**شرح الخريدة البهيَّة في علم التَّوحيد**» (ص٦٣)، والسباعي «**حاشية السّباعي على الخريدة**» (ص٤٧)، ومحمَّد الفاسي «**عقيدة أهل الإيمان**» (ص٢٤)، ومصطفى صبري «**موقف العقل والعلم والعالم من ربِّ العالمين وعباده المرسلين**» (٣/ ١٨).

عند الملامسة لا بِها، وهكذا[١]، كما يبقى حصول المُسَبَّب اقترانيًا ولو كانت مصاحبته للسبب دائمةً[٢]، ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل تعدَّى نفي تأثير الأسباب عند الأشعريَّة إلى تعريفاتهم اللُّغويَّة والأصوليَّة والكلاميَّة، فلمَّا عرَّف الجرجاني (السَّبب) قال: «هو عبارةٌ عمَّا يكونُ طريقًا للوصول إلى الحكمِ غير مؤثِّرٍ فيه»[٣]؛ فنفى التأثير عن السَّبب، وعرَّفَهُ الزركشيُّ قائلًا: «عبارة عمَّا يحصل الحكم عنده لا به؛ أي: لأنَّهُ ليس بمؤثِّرٍ في الوجود بل وسيلة إليه»[٤]، وجاءَ في تعريف (السَّبب) عند الغزاليِّ أنَّهُ: «ما يَحْصُلُ الشَّيْءُ عِنْدَهُ لا بِهِ»، ثمَّ ضرَبَ على ذلك مثالًا لتوضيح التعريف بنفي كون البئر سببًا في حصول الموت عند الوقوع فيه قائلًا: «فإنَّ الهلاك بالتَّردية لكن عند وجود البئر فما يحصل الهلاك عنده لا به يسمَّى سببًا»[٥]، وكذلك في تعريف (علم الكلام) عند الإيجي فهو: «علمٌ يقتدر معه على إثبات العقائد الدِّينيَّة بإيرادِ الحجج ودفع الشُّبَهِ»[٦]. ونلحَظُ هنا أثرَ هذه النَّظريَّة على تعريفه حيثُ إنَّهُ نفى أن يكون العِلْمُ مؤثِّرًا في تحصيل المعلوم؛ لأنَّ العلم ليس سببًا في ذلك عنده، علَّقَ الجرجانِيُّ على كلام الإيجيِّ السابق قائلًا: «واختار (معه) على (به) مع شيوع استعماله تنبيهًا على انتفاء السَّببيَّة الحقيقيَّة»[٧].

---

(١) انظر على سبيل المثال في المراجع السَّابقة: الغزالي «**تهافت الفلاسفة**» (ص٢٤٠)، والفاسي «**عقيدة أهل الإيمان**» (ص٢٤)، و«**حاشية السباعي على الخريدة**» (ص٤٧-٤٨)، والسّنوسي «**أمّ البراهين**» (ص٥٢).

(٢) انظر: الجرجاني «**شرح المواقف**» (ص٣٦)، و«**حاشية السباعي على الخريدة**» (ص٤٧).

(٣) الجرجاني «**التَّعريفات**» (ص١١٧).

(٤) الزركشي «**البحر المحيط**» (٢/ ٦).

(٥) الغزالي «**المستصفى**» (ص٧٥).

(٦) الإيجي «**المواقف**» (ص٣٤).

(٧) الجرجاني «**شرح المواقف**» (ص٣٦).

ويدخل في نفي تأثير الأسباب عند الأشعريَّة قولهم بعدم تأثير الأدوية في حصول العلاج وفقًا لقاعدتهم في الاقتران العاديِّ[١]، فيقولُ الغزاليُّ: «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببًا وما يعتقد مسبّبًا ليس ضروريًّا عندنا بل كلُّ شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمِّنٌ لإثبات الآخرِ ولا نفْيُهُ متضمِّنٌ لنفي الآخَرِ، فليس من ضرورة وجودِ أحدهما وجودُ الآخرِ، ولا من ضرورة عدمِ أحدِهِما عدم الآخر، مثل الرَّيِّ والشُّرْبِ، والشَّبَعِ والأكلِ، والاحتراق ولقاء النَّار، والنُّور وطلوعِ الشمس، والموت وجزِّ الرَّقبة، والشفاء وشرب الدَّواء، وإسهال البطنِ واستعمال المُسْهِلِ، وهلُمَّ جرًّا إلى كلِّ المشاهدات من المقترنات في الطِّبِّ والنُّجوم والصِّناعات والحرف»[٢].

وللأشعريَّةِ تفصيلٌ في موقفهم ممَّن خالفهم في اعتقاد تأثير الأسباب في مُسَبَّباتها، فهم يجعلون من اعتقد تأثيرَ الأسباب في المُسَبَّبات استقلالًا دون خلق الله تعالى كافرًا بالإجماع[٣]، ويَعُدُّون من اعتقدَ حصول التأثير بوساطة قوًى وخصائص أودعها وخلقها الله تعالى بهذه الأسباب مُبْتَدِعًا فاسِقًا وفي كُفْرِهِ قولان، حكى ذلك السنوسي وغيرُهُ[٤]، إلَّا أنَّ السنوسي رجَّحَ عدم كُفْرِ

---

(١) انظر: الباقلاني «**تمهيد الأوائل في تلخيص الدّلائل**» (ص٦٤)، والجويني «**العقيدة النِّظاميَّة في الأركان الإسلاميَّة**» (ص١٧)، والغزالي «**تهافت الفلاسفة**» (ص٢٣٩)، والنيسابوري «**الغنية في الكلام**» (٢/ ٩٤٢).

(٢) الغزالي «**تهافت الفلاسفة**» (ص٢٣٩).

(٣) انظر: السّنوسي «**شرح المقدِّمات**» (ص٤٦، ١١٠)، والصاوي «**حاشية على شرح الخريدة البهيَّة**» (ص٤٠)، والدردير «**شرح الخريدة البهيَّة (حاشية السّباعي)**» (ص٤٧).

(٤) انظر: السّنوسي «**شرح مقدِّمات السّنوسي**» (ص٤٦، ١١٠)، والأوجلي«**شرح سبك الجواهر**» (ص٦١)، و«**أمّ البراهين للسّنوسي ويليه الشّرح للتلمساني**» (ص٨٤)، والدردير «**شرح الخريدة البهيَّة**» (ص٦٦)، «**حاشية الدسوقي على أمِّ البراهين**» (ص٤١).

معتقدِ ذلك، ولكنَّهُ يؤولُ به إلى الكفر[١]. كما وصف في موضعٍ آخر القائلين بالقُوَّة والخصائص المودَعَة في الأشياء بفعل الله تعالى أنَّهم من الجَهَلَةِ العَوام[٢]. وذَهَبَ كلٌّ من الفاسيِّ وابن دقيق إلى اتِّهام من قال: إنَّ النَّارَ تُحرِقُ؛ أو: إنَّ الأكل يُشْبِعُ؛ بالشاهد شهادة زورٍ؛ لأنَّهُ لا يوجد دليلٌ حِسِّيٌّ ولا عقلِيٌّ على ذلك[٣]. وألَّفَ الأشاعِرَةُ منظومات عَقَدِيَّة في الانتصار للاقتران العاديِّ بينَ الأسباب والمُسَبَّبات كما في «الخريدة البهيَّة»[٤]، و«نظم ابن عاشر»[٥]، و«لبّ العقائد»[٦]، و«سبك الجواهر» الَّذي قال الناظم فيه:

نَفْيُ وُجوبِ الفِعْلِ بَعْدَهُ ثَبَتْ وَنَـفْيُ تَـأْثيرٍ بِقُـوَّةٍ جَـرَت

قال الأوجلي في «الشرح»: «أي يجب عليك أنْ تعتقدَ نفي التأثير الجاري بالقُوَّة، كما ذهب إليه الفيلسوفِيُّ، وتبعه في ذلك كثير من عامَّةِ المؤمنينَ من أنَّ النار ونحوها من الأكل والشرب وغيره تؤثِّرُ بقوَّةٍ جعلها الله فيها، ولو نزعها لم تؤثِّر، ولا خلاف في بدعة من يعتقد هذا، وفي كُفْرِهِ قولان»[٧].

❋ ثالِثًا: فَلاسِفَةُ الغَرْبِ:

كانت بدايات الانتصار لنظريَّة الاقتران العادِيِّ عند الغرب على يدِ قساوسة

(١) انظر: السّنوسي «**شرح المقدِّمات**» (ص١١٠).

(٢) انظر: «**أمّ البراهين للسّنوسي ويليه الشَّرح للتّلمساني**» (ص٣٠).

(٣) انظر: الفاسي «**عقيدة أهل الإيمان**» (ص٢٤)، و«**الرَّسائل الإيمانيَّة والذخائر الاعتقاديَّة**» (ص٣٤).

(٤) انظر: الدردير «**شرح الخريدة البهيَّة في علم التَّوحيد**» (ص٦٣).

(٥) انظر: محمَّد الطَّيِّب الجزائري «**توضيح الدِّين على المُرشد المُعين (شرح لنظم المُرشد المعين لابن عاشر)**» (ص٣٣).

(٦) انظر: محمَّد قرّيو «**نظم لبُّ العقائد الصَّغير**» (ص١٥٤).

(٧) الأوجلي «**شرح سبك الجواهر**» (ص٦١).

حاولوا مهاجمة التَّيَّارِ التَّجريبيِّ المادِّيِّ الَّذي ظهر على يد (بيكون)، و(هوبز)، وغيرهما[١]. وأشهرُ من حارب هذا الاتِّجاهَ المادِّيَّ في أوروبَّا (مالبرانش) في فرنسا، و(باركلي) في بريطانيا، ثم جاء بعد ذلك (ديفيد هيوم) الَّذي قال بنظريَّةِ الاقتران العاديِّ بين الأسبابِ والمُسَبَّبات، ولكنْ لدوافع أخرى تسوغ له إلحادَهُ، ثمَّ جدَّد هذا القول في العصر الحديث الفيلسوف (برتراند رسل).

أمَّا (مالبرانش): فيُرْجِعُ جميع العلل إلى علَّةٍ واحدةٍ حقيقيَّةٍ هي إرادة الله تعالى[٢]، وما نراه من علل ناشئ عن مناسبات اقترانيَّة بين الأجسام، يطلق عليها (مالبرانش) اسم (علل المناسبات)[٣]، فلا يوجد تأثيرٌ حقيقيٌّ في أجزاء المادَّةِ بين بعضها البعض[٤]، ويضرب على ذلك مثالين: المثال الأوَّلُ: يذكر فيه أنَّ تحرُّكَ كرةٍ اصطدَمَتْ بأخرى لا يكون بسبب الاصطدام بين الكُرَتَيْنِ وإنَّما بإرادة الله تعالى، فالاصطدام ليس سببًا في حركة الكُرَة الثانية[٥]. وأمَّا المثال الثاني قال فيه أنَّ وخز إبرة بجسم الإنسان ليست سببًا في حصول الألم[٦]. ويطرد (مالبرانش) هذه القاعدة قائلًا بأنَّ ما يعتقد في أنَّ (أ) يتسبَّب في (ب) ليس صحيحًا، وإنَّما مرجع ذلك كُلِّهِ إلى إرادة الله تعالى، وليس إلى هذه المناسبات حتَّى ولو تكرَّرت دائمًا، لا يخرجها ذلك عن كونها مجرَّد مناسبات

---

(١) انظر: (ص١٥٥-١٥٧).

(٢) انظر: كوبلستون «**تاريخ الفلسفة من ديكارت إلى ليبنتز**» (ص٢٧٨)، والكاكائي «**الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش**» (ص١٧٥).

(٣) انظر: كوبلستون «**تاريخ الفلسفة من ديكارت إلى ليبنتز**» (ص٢٦٢)، ويوسف كرم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص١٠٨)، والنشار «**مناهج البحث عند مفكِّري الإسلام**» (ص١٢٨).

(٤) انظر: زكي نجيب «**قصَّة الفلسفة اليونانيَّة**» (ص٧٢)، يوسف كرم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص١١١).

(٥) انظر: الكاكائي «**الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش**» (ص١٧٦-١٧٧).

(٦) انظر: كوبلستون «**تاريخ الفلسفة من ديكارت إلى ليبنتز**» (ص٢٧٣).

لا عللًا وفق إرادة العِلَّةِ الحقيقيَّة وهي الله تعالى[١].

واتَّفَقَ عددٌ كبيرٌ من الدَّارسين على مختلف توجُّهاتهم على تطابق كلام (مالبرانش) في السَّبَبيَّة مع مذهب الأشعريَّة[٢]، مما جعل الكاكائِيَّ يُفرِدُ مبحثًا خاصًّا في كتابه لدراسة احتماليَّة تأثُّر (مالبرانش) بالتُّراث الأشعريِّ[٣]، بينما جزم علي سامي النشَّار بذلك التأثُّر[٤]، ولستُ في هذا المقام بصدد دراسةِ صِحَّةِ نسبة هذا التأثُّرِ من عدمِهِ؛ لعدم صِلَتِهِ المباشرة في موضوع البحث.

وأمَّا (باركلي): «فهو في الفلسفة الإنجليزيَّة بمثابة (مالبرانش) في الفلسفة الفرنسيَّة»[٥]، فقد كانت نزعتُهُ الدِّينيَّة تدعوه لمحاربة النَّظرة المادِّيَّة للأشياء، وتحديدًا مدرسة (جون لوك)[٦]؛ فاتَّفق مع (مالبرانش) في إضافة جميع العلاقات بين الأسباب والمُسَبَّبات إلى الله تعالى، إلَّا أن (باركلي) غلا في نقدِهِ الشَّديد لمدرسة (لوك) لدرجة أنَّهُ أنكر كلَّ ما هو مادِّيٌّ، وزعم أنَّ حقيقة الأشياء موجودةٌ بالذهن فقط[٧]، وجعل الشعور بألم حرارَةِ النارِ أو برودة الثلج

---

(١) انظر: المرجع نفسه (٢٦٣).

(٢) منهم: (جيلسون الفرنسي، ومحمَّد أبو ريان، وسليمان دنيا، وأبو العلا العفيفي، وماجد فخري). انظر: الكاكائي «**الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش**» (ص٣٣١).

(٣) انظر: الكاكائي «**الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش**» (ص٣٣٢-٣٤٧).

(٤) انظر: النشار «**مناهج البحث عند مفكِّري الإسلام**» (ص١٢٨).

(٥) يوسف كرم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص١٧١). وانظر: وليم رايت «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص١٨٩)، وكوبلستون، «**تاريخ الفلسفة من ديكارت إلى ليبنتز**» (ص٣١٦).

(٦) انظر: كوبلستون «**تاريخ الفلسفة من ديكارت إلى ليبنتز**» (ص٢٨٦-٢٨٧)، ونفيسة «**مبدأ السَّبَبِيَّة في الفكر الإسلامي في العصر الحديث**» (ص١٧١).

(٧) انظر: رسل «**تاريخ الفلسفة الغربيَّة**» (ص٢٨٦)، ووليم رايت «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص١٩٧)، وكوبلستون «**تاريخ الفلسفة من ديكارت إلى ليبنتز**» (ص٢٨٥).

أمرًا عقليًّا تصوُّريًّا محضًا[١]، وبالتالي فالنِّظام الطبيعيُّ ليس ضروريًّا[٢]، ويتَّفِقُ (باركلي) مع (مالبرانش) في النتيجة، وهي إنكارُ تأثيرِ الأسباب المادِّيَّة في الأجسام إلَّا أنَّهُ يخالف طريقته للوصول إليها، والطريقة الَّتي يسلكها (باركلي) في ذلك هي رفض الأمورِ المَحْسوسَةِ بخلاف (مالبرانش) الَّذي كان يثبت الحِسَّ والمادَّة.

ويمكنُ تلخيصُ فلسفة (باركلي) في قضية الأسباب في خطوتين: الأولى: يُنكرُ فيها وجودَ المادَّة. والثَّانية: يَنْسِبُ جميع ما في الكون لفعل الله تعالى[٣].

وبالانتقال إلى (ديفيد هيوم): نجدُهُ اتَّفَقَ مع كلٍّ من (مالبرانش) و(باركلي) بالقول بالاقتران العاديِّ بين الأسباب والمُسَبّبات[٤]، وفي الحقيقة أنَّ (مالبرانش) و(باركلي) قد مهَّدا بقولهم بالاقتران العاديِّ الطريق أمام (هيوم) لينفي وجود الخالق عَزَّوَجَلَّ؛ وذلك لأنَّ إنكار العلاقة السَّببيَّة بين المرئيَّات مُخالِفٌ للحسِّ، فإثبات ذلك مع صعوبة تصوُّرِهِ حِسًّا يُسَهِّلُ إنكار وجود الخالق غير المرئيِّ؛ لذا نفى (هيوم) وجود الله تعالى، بل وزاد على ذلك نفي المعجزات، فأنكرَها في كتابه «مقالة في المعجزات»[٥]، مع أنَّها تتماشى مع عدم ارتباط الأسباب بعلاقة

---

(١) انظر: وليم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص١٩٢)، وزكي نجيب «**قصَّة الفلسفة اليونانيَّة**» (ص١٢٠).

(٢) انظر: كوبلستون «**تاريخ الفلسفة**» (٥/ ٣٠١).

(٣) انظر: زكي نجيب «**قصَّة الفلسفة اليونانيَّة**» (ص١٢١).

(٤) انظر: رسل «**تاريخ الفلسفة الغربيَّة**» (ص٢٥٩)، وزكي نجيب «**قصَّة الفلسفة اليونانيَّة**» (ص١٢٧)، وحبنَّكة «**كواشف زيوف**» (ص٤٥٣)، ويوسف كرم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص١٨٤)، والنشار «**مناهج البحث عند مفكِّري الإسلام**» (ص١٢٩).

(٥) انظر: وليم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٢١٨)، وزكي نجيب «**قصَّة الفلسفة اليونانيَّة**» (ص١٣٠).

عِلِّيَّة؛ فالَّذي يتصوَّرُ أنَّ النار لا تُحْرِقُ أصلًا يسهل عليه أن يتصوَّرَ معجزة عدم إحراق النار لإبراهيم عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ؛ لأنَّها خاليةٌ من خاصِّيَّة الإحراق عنده، لكنَّهُ مع هذا كلِّهِ أنكر وجود المعجزات.

ومن أمثلة تأثُّرِ (هيوم) بـ(مالبرانش) موافقته له في علل المناسبات نصرة للاقتران العادي بين الأسباب ومُسَبَّباتها، إلَّا أنَّهُ غيَّرَ المصطلح ودافع عن الفِكرَةِ نفسها تحت قانون تداعي الأفكار أو المعاني[1]، وخلاصتها عنده أنَّ العلاقات بين الأفكار نوعان: نوعٌ يفيدُ اليقين، ونوعٌ لا يفيدُ ذلك، والسَّببِيَّةُ الطبيعيَّة من النوع الثاني؛ فلا وجود لها أكثر من الاقتران[2]، «وأنَّنا عندما نقولُ: إنَّ (أ) تُسبِّبُ (ب)؛ نقصِدُ فقط أن (أ) و(ب) يقترنان في الواقع اقترانًا مُطَّرِدًا لا أنَّ ثمَّةَ ارتباطًا ضروريًّا بينهما»[3].

وتطابق المثال الَّذي ضربه (هيوم) مع ما ذكره (مالبرانش) بخصوص الكُرَتَيْن المتصادِمَتَيْن، حيث قال: «فالعادة هي السبب الوحيد الَّذي يجعَلُنا نفكِّرُ في أنَّ قوَّةً أو فاعليَّةً غير مرئيَّةٍ تنتقلُ من موضوعٍ إلى آخر، كما هي الحال عندما نتخيَّلُ أنَّ الطاقة تنتقِلُ من كُرَةٍ من كُراتِ البِلياردو إلى كُرَةٍ أُخرى وتُحَرِّكُها، فنحنُ لا نلاحظ بالفعل شيئًا من هذا القبيل»[4]، وقال أيضًا: «جميعُ الأحداث تبدو مفكَّكةً ومُنْفَصِلَةً، يتبع الحدثَ حدثٌ آخرُ، ولكن لا يمكننا

---

(١) انظر: رسل «**تاريخ الفلسفة الغربيَّة**» (ص٢٦١)، ووليم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٢١٣)، ويوسف كرم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص ١٨٣)، وزكي نجيب «**قصَّة الفلسفة اليونانيَّة**» (ص١٢٦).

(٢) انظر: ول ديورانت «**قصَّة الفلسفة**» (ص٣٣٤)، ورسل «**تاريخ الفلسفة الغربيَّة**» (ص٢٥٧).

(٣) رسل «**تاريخ الفلسفة الغربيَّة**» (ص٢٦٠).

(٤) وليم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٢١٤)، وانظر: يوسف كرم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص١٨٣)، وزكي نجيب «**قصَّة الفلسفة اليونانيَّة**» (ص١٢٧).

ملاحظة أيِّ علاقة بينهما، يبدوان مُقْتَرنين لكنَّهُ ليس بينَهُما أيُّ ارتباط»[١].

وفي ختامِ عرضِ أقوالِ النَّاصرين للاقترانِ العاديِّ بينَ الأسباب والمُسَبَّبات يجبُ ألَّا نغفلَ عن بيانِ موقفِ (برتراند رسل) من الاقتران، وقد وجدتُ في أثناء قراءتي لكتابِ (رسل) في الفلسفة الحديثة نقدَهُ لـ(هيوم) مع قوله بالاقتران[٢]، والوقت نفسه انتقاده لـ(سبنوزا) مع قوله بالارتباط الضَّروريِّ[٣]، ممَّا يوجب الوقوف على رأيه الفلسفي في هذه القضية من سياق تقريراته الفلسفيَّة لا من خلال عرضه لآراء غيره من الفلاسفة، وبعد النظر في كتابه «الفلسفة بنظرة علميَّة» ظهر لي بلا شَكٍّ انتصاره للاقتران العادي، فهو ينكر وجودَ قِوًى في الأجسام تفعَلُ من خلالها[٤]، فـ«الموقف الصحيح -إذن- هو أنْ نَسْتَلَّ (القُوَّة) من القوانين الطبيعيَّة، لِنُحِلَّ محَلَّها مجرَّد الارتباط»[٥].

كما قال أيضًا في سياق الكلام عن الأسباب: «إنَّها أحداثٌ تتلاحَقُ وتَتَرابط مجموعات مجموعات، فإذا اطَّرَدَ حدوثُ مجموعة منها كان ذلك واحدًا من قوانين الطبيعة، فالأمر كلُّهُ حوادث وارتباط بالتَّجاور، ولا شيء غير ذلك في علمنا إلَّا ما نتَبَرَّع به ظنًّا ووهمًا»[٦]، فلا وجود لقوَى وخصائص سببيَّة تربط بين الأشياء، والأمرُ لا يعدو كونه تجاورًا بين الأسباب والمُسَبَّبات.

---

(١) أحمد حسن «**أقوى براهين د.جون لينكس في الرَّدِّ على الإلحاد**» (ص٣٣٨).

(٢) انظر انتقاد رسل لهيوم: «**تاريخ الفلسفة الغربيَّة**» (ص٢٦٩، ٢٧١).

(٣) انظر: رسل «**تاريخ الفلسفة الغربية**» (ص١٢٥).

(٤) وانظر كلامه في المرجع نفسه (ص٩٦، ٩٨، ٩٩، ١٠٢).

(٥) برتراند راسل «**الفلسفة بنظرة علميَّة**» (ص٩٩).

(٦) المرجع نفسه (ص١٠٢).

المَطْلَبُ الثَّاني: بَيانُ أَدِلَّتِها

سيكونُ الكلامُ عن أدلَّةِ الاقتران العادِيِّ عند القائلين به من المُعتزلة، وفلاسفة الغرب اللَّاهوتيِّين، من خلال التقريرات العَقَدِيَّة للأشعريَّة في كتب الكلام، وذلك لسببين:

١ ـ عدم وقوفي على أدِلَّةٍ خاصَّةٍ للمُعتزلة القائلين بالاقتران العادي، وذلك لأنَّ القول بالاقتران عند المعتَزِلَةِ لا يعدو أنْ يكون قولًا لبعضِ رجالهم، فهو قولٌ مخالفٌ للمُتَقرَّرِ من المذهب.

٢ ـ موافقة الأدِلَّةِ الكلاميَّةِ لفلاسفة الغرب المؤمنينَ بوجودِ الله لأدِلَّةِ الأشعريَّة بالجملة.

وأمَّا الملاحدة القائلين بالاقتران كـ(هيوم) و(رسل)؛ فأبرزُ دليلٍ عندهم هو حصر مصادر المعرفة وطرق تحصيلها بنوعٍ معيَّنٍ دون غيره.

وفيما يلي أبرزُ الأدلَّةِ الَّتي ذكرها كلٌّ من تبنَّى نظرية الاقتران العاديِّ بين الأسباب والمُسَبَّبات:

*** الدَّليلُ الأَوَّلُ: وجوب إثباتِ وحدانيَّةِ الله تعالى في أفعاله:**

فاللهُ تعالى خالقُ كلِّ شيءٍ وفاعلُهُ، فلا فعلَ ولا تأثيرَ لسواه في شيءٍ من الأشياء، وإضافةُ أيِّ تأثيرٍ للأسباب ينافي توحيدَ اللهِ تعالى ويوقِعُ في الشِّرْكِ، قال الشهرستانِيُّ في هذا السياق: «وعن هذا صار أبو الحسن رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى أنَّ أَخصَّ وصفَ الإلَهِ هو القُدرة على الاختراع، فلا يشارِكُهُ فيه غيرُهُ، ومن أثبتَ فيه شركة فقد أثبت إلهَيْنِ»[(١)]، واستدلَّ الجُوينيُّ في «الإرشاد» بآيات من كتاب الله تعالى في تقريرِ المعنى السابق[(٢)]؛ كقوله تعالى: ﴿أَمۡ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ

---

(١) الشهرستاني «**نهاية الإقدام في عِلْمِ الكلام**» (ص٥٦).

(٢) انظر: الجويني «**الإرشاد إلى قواطع الأدِلَّة في أصول الاعتقاد**» (ص١٩٨-١٩٩).

كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ ﴿١٦﴾﴾ [الرَّعد:١٦]، وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ فَٱعْبُدُوهُ ۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ ﴿١٠٢﴾﴾ [الأنعام:١٠٢][1]، قال الشهرستانِيُّ: «يلزم القول بالطبع، وتأثير الأجسام في الأجسام إيجادًا، وتأثيرُ الطبائع في الطبائع إحداثًا، وليس ذلك مذهب الإسلاميِّين»[2].

نَلْحَظُ هنا أنَّ إثبات تأثيرٍ للأسباب عند الأشعريَّة نوعٌ من أنواع الخلق، وبالتالي يجبُ إضافة جميعِ المقترنات إلى فعل الله تعالى، حتَّى لا يقع المرء في شرك الأسباب، وقد ذكر السنوسي أنواعًا للشِّرْكِ؛ منها شرك الأسباب، ثمَّ علَّق بعد ذكر هذا النَّوع من الشِّرك قائلًا: «فاعتقد الناظر ذلك -إذا كان أعمى البصيرة- أنَّ ذلك السَّبب العادِيَّ هو الَّذي أثَّرَ في وجود ما اقترن معه، وأنَّهُ ليس من فِعْلِ المَوْلَى تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ»[3]، وقال في موضِعٍ آخَرَ: «انفرادُهُ تعالى بالإيجاد والتدبير العامِّ بلا واسطة ولا معالجة، فلا مؤثِّرَ سواه تعالى في أثرٍ ما عمومًا»[4]، ثمَّ ذكر آياتٍ من القرآن الكريم للاستدلال بها، كقول الله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القمر:٤٩]، وقال زكريَّا الإدريسيُّ في بيان أهمِّيَّة مبحثِ تعلُّقات أفعال الله تعالى: «لأنَّهُ إذا ثبت عموم تعلُّقِ قُدرته -تعالى- وإرادَتِهِ وعِلْمِهِ بكلِّ ممكنٍ لم يبقَ لغيره شيءٌ يكون فعلًا لَهُ، فتثبت بذلك وحدانِيَّةُ الله تعالى لا إله إلَّا هو»[5]، كما وافقَ ابن دقيقِ العيد زكريَّا الإدريسي في قولِهِ بالاقتران العاديِّ، مضيفًا الاستدلالَ بآياتِ المعجزات، فيصفُ فيه شمول قدرة الله تعالى قائلًا: «ويمنع الأسباب عن مُسَبَّباتها، ويقطع المُسَبَّبات

---

(١) واستدلَّ بالآية نفسها السّنوسي، انظر: «**شرح أمِّ البراهين**» (ص٢٥).

(٢) الشَّهرستاني «**نهاية الإقدام في علم الكلام**» (ص٩٩).

(٣) السّنوسي «**شرح المُقدِّمات**» (ص٩٨-٩٩).

(٤) السّنوسي «**شرح أمِّ البراهين**» (ص٢٥).

(٥) السِّجلماسي «**رسالة في تعلُّقات صفات الله تعالى**» (ص١٧).

عن أسبابها، ﴿قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٦٩﴾﴾[(١)] [الأنبياء:٦٩]، مؤكِّدًا أنَّ «ما يوجد من آثار عند اقتران بعض الأشياء ببعضٍ كوجودِ الاحتراقِ عند مماسَّةِ النار للحطب، والشبع عند الأكل، فإنَّ المُشاهَدَ اقترانُ النَّار بالحطب فقط، وكونها هِيَ أحرقت غيرَ مشاهد ولا دلَّ عليهِ دليلٌ عقلِيٌّ، إنَّما هو فعل الله»[(٢)]. فلا يثبتُ أيَّ تأثيرٍ للأسباب، والحُجَّةُ في ذلك تحقيق وحدانيَّة الله تعالى في أفعاله، ظنًّا أنَّهُ يلزم من القول بالتأثير الشِّرك بالله تعالى، ووافق (مالبرانش) و(باركلي) الأشاعرةَ في هذا الطرحِ لتطابق الدَّوافع لذلك[(٣)]، **وقد أدَّى هذا التَّشابُهُ بينَ الأشاعرة و(مالبرانش) إلى وصولهم للنتائج الآتية:**

١ ـ خلوُّ الأجسام من أيِّ تأثيرٍ أو خاصِّيَّة.

٢ ـ ليس بمقدورِ أيِّ جسمٍ أنْ يؤثِّرَ على جسمٍ آخر.

٣ ـ الله هو الَّذي يخلقُ الأجسام وآثارها وخواصّها في كلِّ لحظةٍ[(٤)].

*** الدَّليلُ الثَّاني: يؤدِّي عدم القول بالاقتران العادي إلى إنكار المعجزات:**

عارض الأشعريَّة نظريَّة الارتباط الضروري بين الأسباب ومسبَّباتها؛ لأنَّ القول بها يقتضي إنكار معجزات الأنبياء[(٥)]، يقول الغزاليُّ: «ومنعهم[(٦)] قلب العصا ثعبانًا، وإحياء الموتى، وغيره، فلزم الخوض في هذه المسألة لإثبات المعجزات»[(٧)]، فإذا كانت الأسباب كالنَّار مثلًا لا تُحْرِقُ إلَّا عادةً، فلا يُسْتَبْعَدُ

---

(١) نزار حمادي «**الرَّسائل الإيمانيَّة والذَّخائر الاعتقاديَّة**» (ص٧).

(٢) المرجع نفسه (ص٣٤).

(٣) انظر: الكاكائي «**الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش**» (ص١٠٩، ١٤٤). وانظر الأمور الَّتي فارق فيها باركلي مالبرانش، المطلب الأوَّل (ص١٨١-١٨٢).

(٤) انظر: المرجع نفسه (ص١٦٨).

(٥) انظر:الغزالي «**تهافت الفلاسفة**» (ص٢٣٤).

(٦) أي: أصحاب (نظريَّة الارتباط الضَّروري).

(٧) الغزالي «**تهافت الفلاسفة**» (ص٢٣٨).

عقلًا عدم احتراقِ إبراهيم عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ بها لمَّا أُلقي فيها، يقول الغزالي في ذلك: «إذا ثبتَ أنَّ الفاعلَ يخلقُ الاحتراق بإرادَتِهِ عند ملاقاة القطنَةِ النارَ أمكن في العقل أنْ لا يخلق مع وجود الملاقاة»[١].

إذن وجود التلازم الضروري بين الأسباب ومُسَبّباتها يمنع وقوع المعجزات، أمَّا القولُ بأنَّها أمورٌ مُطَّرِدةٌ أجرى الله العادة بها، وقد تنخرِقُ هذه العادات أحيانًا، معجزةً لنَبِيٍّ، أو كرامَةً لولِيٍّ، أو سلامةً لضعيفٍ هو القولُ الصَّحيح؛ لأنَّها لو كانت عِلَلًا موجبات، لَوَجَبَ تلازُمها من غيرِ تناقضٍ[٢]، إلَّا أنَّ ملاحدة الفلاسفة القائلينَ بالاقتران خالفوا ما سبق وأنكروا المعجزات، كما فعل (هيوم)[٣] و(رسل)[٤].

*** الدَّليلُ الثَّالِثُ: الدَّليل الفلسفيُّ عند ديفيد هيوم:**

قسَّم (ديفيد هيوم) العلاقات العِلِّيَّة إلى قسمين:

القسم الأوَّل: قسمٌ عقليٌّ محضٌ: وهذا القِسْمُ العقليُّ ضروريٌّ لا يتغيَّرُ كقوانين الفيزياء والرياضات.

والقسم الثاني: هو العلاقات بين الأشياء في الواقع: وهذا القسم ليس ضروريًّا، ومبناهُ على التجرِبَة[٥]، ومنه القوانين الطبيعيَّة، والَّتي يعبِّرُ عنها (هيوم) بقانون تداعي الأفكار والَّتي تشبه إلى حَدٍّ كبيرٍ كلام (مالبرانش) في ما يسمِّيهِ: (عِلَلَ المناسبات)[٦]، يوافِقُهُ (برتراند رسل) في بعض المواضع ويخالِفُهُ في

---

(١) المرجع نفسه (ص٢٤٣).

(٢) انظر: النّيسابوري «**الغنية في الكلام**» (٢/ ٩٤١).

(٣) أَلَّفَ كتابًا كاملًا في ردِّ المُعجزات. انظر: (ص ١٨٢).

(٤) انظر: رسل «**الفلسفة بنظرة علميَّة**» (ص٩٤).

(٥) انظر: شهاب الدِّين مهدوي «**ديفيد هيوم وتطبيقه للمنهج التَّجريبي على الفلسفة**» (ص٢٥٥-٢٥٦).

(٦) انظر: (ص١٨٣).

أخرى[1]، وكلُّ ما ليس مشهودًا في الواقع عند كلٍّ من (هيوم) و(رسل) لا يمكن الاستدلال على وجوده، ومن الأمثلة على ذلك وجود الله تعالى[2]، عبَّر (رسل) عن ذلك بقوله: «إن الَّذي يعجز العلم عن اكتشافه لا يستطيع البشر معرفته»[3].

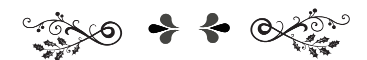


(١) وافق (رسل) (هيوم) في كتابه «**الفلسفة بنظرة علميَّة**». انظر: رسل «**الفلسفة بنظرة علميَّة**» (ص٦٩-٧٠)، وانظر: انتقاده لـ(هيوم)، المرجع نفسه (ص٢٦٩، ٢٧١).

(٢) انظر: حبنَّكة «**كواشف زيوف**» (ص٤٥٣).

(٣) برتراند رسل «**الدِّين والعلم**» (ص٢٤٣).

المَبْحَثُ الثَّالِثُ
المُناقَشَةُ وَالتَّرْجيحُ



المَطْلَبُ الأَوَّلُ: مُناقَشَةٌ تَأْصيلِيَّةٌ عامَّةٌ

تنوَّعَتْ طُرُق استدلال أصحاب نظريَّةِ الارتباط الضروري ونظريَّة الاقتران العاديِّ بين الأسباب والمُسَبَّبات على صحَّة كِلْتا النظريَّتين، وأسباب هذا التَّنوُّع عائدٌ بشكلٍ رئيسٍ إلى موقفِ كلِّ فريقٍ من مصادر المعرفة، فمنهم من جعل العقل اليونانِيَّ أو أصولَهُ العقليَّة الحكم في المسائل العَقَدِيَّة كما فعل عموم المعتزلة وفلاسفة الحضارة الإسلاميَّة في موقفهم من قضيَّة الأسباب، ومنهم من جعل هذه المسألة من الأمور الطبيعيَّة الَّتي نعتمدُ فيها على النتائج التَّجريبيَّة الحِسِّيَّة فقط كما فعل طائفة من الملاحدة من أنصار النَّظريَّتين، ومنهم من أنكر مشاركة أيِّ مصدرٍ آخرَ من مصادر المعرفة للحسِّ في ترجيح الصَّواب في قضيَّة الأسباب، فَفَصَلَ هذا المصدر المعرفِيَّ الصَّحيح الحس عن المصادر الأخرى للمعرِفَة بسبب عدم اعترافه بأنَّ هذِهِ المصادر تشارِكُ الحَسَّ في تحصيل العلوم، ممَّا آل بأصحاب هذا الاتِّجاه إلى تَنْحِيَةِ الوحي عن أنْ يكون أحدَ أدوات الترجيح في قضيَّة الأسباب، كما فعلَ أصحاب الاتِّجاهِ العلمانِيِّ وبعض أصحاب الاتِّجاه الرُّبوبِيِّ، ومنهم من أراد بناءَ منظومَةٍ معرفيَّةٍ قائمةٍ على الاعتراف بجميع مصادرِ المعرفة، واجتهد في الوصول إلى الحقِّ في قضيَّة الأسباب مع عدم إغفالِ أو عَزْلِ أيِّ مصدرٍ من مصادرِ المعرفة.

لأجلِ ذلِكَ كلِّهِ، وجب الاتِّفاقُ على مصادر المعرفة الإنسانيَّة الصَّحيحة قبل الشروع في مناقشة كلٍّ من أصحاب نظريَّة الارتباط الضَّروريِّ وأصحاب نظريَّةِ الاقتران العاديِّ، حتَّى تتمَّ مناقشة كلِّ فريقٍ من خلال هذه النَّظرةِ الشموليَّةِ

لمصادر المعرفة، وبالتالي الوصول إلى الرَّاجح من خلالها جميعًا حال اتِّفاق هذه المصادر وتناسُقها، أو الترجيح فيما بينها بالطُّرُقِ العلميَّة الصَّحيحة حال تعارضها وتصادمها، وسأقتصرُ في حديثي عن مصادر المَعرفة على المواضع والمصادر الَّتي تساعد في مناقشةِ آراءِ القائلين بالارتباط الضَّروريِّ والاقتران العاديِّ بين الأسباب ومُسَبّباتها دون التَّفصيل في ذكر جميعِ مصادر المعرِفَة والجزئيَّات الَّتي تتناول المسائل المُتعلِّقة بها[١]، حتَّى يَتِمَّ التركيز على ما له علاقةٌ مباشرةٌ في موضوع الدِّراسة.

*** المَصْدَرُ الأَوَّلُ: الوَحْيُ:**

يُعَدُّ الوَحْيُ مصدرًا صحيحًا من مصادرِ المعرفَةِ[٢]، وكونه كذلك لا يعني أنَّ الوحي قسيم للمصادرِ المعرفيَّة الأخرى، بحيثُ إنَّك إذا جعلته مصدرًا من هذه المصادرِ لا بُدَّ أنْ تُلغي المصادر الأخرى كالحِسِّ والعقلِ، بل الوحي والمصادر المعرفيَّة الأخرى تتكامل مع بعضها البعض[٣]، وقد تتداخلُ هذه المصادر المعرفيَّةُ للدّلالة على بعض أنواع المعارف، كما هو الحالُ في باب سببيَّة العلاجاتِ النَّبويَّة، وسأتناولُ الحَبَّةَ السَّوداء كمثالٍ على هذا التَّداخل، فالوحي

(١) من الكتب الَّتي تعطي نظرةً شاملةً مختصرةً في هذا الباب: الكرساوي، أحمد «**مدخل إلى نظريَّة المعرفة**».

(٢) انظر: راجح الكردي «**نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**» (ص٧٠٣)، و عبدالرَّحمن الزبيدي «**مصادر المعرفة في الفكر الدِّيني والفلسفي**» (ص١٧٤-١٧٩)، و عبدالله القرني «**المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها**» (ص١١٨-١٥١).

(٣) وقد أُلِّفَتْ مؤلَّفاتٌ في إثبات انسجام هذه المصادر بين بعضها البعض، وإنْ كنتُ قد أوافِقُ أو أخالِفُ في بعض تقريراتِ هذه الكتب إلَّا أنَّ ذلك لا يلغي كون العلماء أَلَّفوا في تقرير هذا التكامل المعرفي. انظر: ابن رشد «**فصل المقال فيما بين الحكمة والشَّريعة من الاتِّصال**»، وابن تيميَّة «**درء تعارض العقل والنَّقل**»، ومن الكتب المعاصرة رسالةٌ لطيفةٌ لمحمد الأنصاري «**سؤال التَّداخل المعرفي (العلوم الإسلاميَّة بين الاتِّصال والانفصال)**».

أثبت فاعليَّة الحبَّةِ السَّوداء في العلاج كما سيظهرُ بالتفصيل في الفصل الثَّالث، وشارك العلم التجريبيُّ الوحيَ في تأكيدِ كونِ الحبَّةِ السَّوداء علاجًا، واستقلَّ الوحي في تقريرِ أنَّ الحبَّة السَّوداء وغيرها من العلاجات لا تؤثِّرُ إلَّا بإرادة الله تعالى، واستقلَّ كذلك الحسُّ عن الوحيِ في تقدير الكميَّةِ المناسبة الَّتي يجبُ على المريضِ تناولها من الحبَّة السَّوداء للوصول إلى التأثيرِ العلاجيِّ؛ لعدَمِ ورودِ ما يفيد ذلك من خلال الوحي، نخلُصُ من ذلك إلى أنَّ تحصيل بعض أنواع المعارف -وهو تأثيرُ الحبَّةِ السَّوداء في مثالنا- قد يكون من خلال أكثر من مصدرٍ من مصادرِ المعرفة، ولكن لا بُدَّ من توفُّرِ بعضِ الشروط في الوحيِ حتَّى يشارك المصادر المعرفيَّة الأخرى في الترجيح في المسائل الطبيعيَّة، **وهذه الشروط كالآتي:**

١ ـ إثباتُ تلقِّي النَّبيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كلامَهُ في العلاجات النَّبويَّة عن الله تعالى من خلال أدِلَّةِ صحَّةِ نُبُوَّتِهِ. ويتمُّ ذلك أولًا من خلال إثبات وجود الله تعالى المُتَّصِف بصفات الكمال المُطْلَق، ومنها كمال العلم، ثمَّ الاستدلال على صحَّة نبوَّةِ محمَّد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالأدِلَّةِ اليقينيَّة.

٢ ـ إثباتُ عدم تلقِّي النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِلْمَهُ في العلاجات الدَّوائيَّة من البيئة الَّتي عاش فيها، وهذا ما تمَّتْ مناقشَتُهُ في الفصل الأوَّلِ من هذه الدِّراسة.

٣ ـ إثبات عدم قيام النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعملِ دراساتٍ سريريَّةٍ للكشف عن كيفيَّةِ استجابةِ المريض للعلاج النَّبويِّ، وهذا ثابتٌ بداهَةً لعدم توافر الأدواتِ المعرفيَّةِ الَّتي تُفيدُ ذلك في زمنِ النُّبُوَّةِ.

وأمَّا إثباتُ وجودِ الله تعالى بصفاتِ كماله، فهو فرعٌ عن معرفته المركوزَةِ في الفطر السَّوِيَّة[1]، وأمَّا الأدِلَّةُ على صحَّة نبوَّةِ محمَّد

---

(١) جاء ذكر فطريَّة هذا الإيمان في قول الله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ [الرُّوم:٣٠]، وقد قام الدكتور جستون باريت -خريج جامعة كورنل الَّتي تعدُّ من بين أفضل عشر جامعات في الأمريكيَّتين- ببحث هذه الجزئيَّة في كتابه=

صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فكثيرَةٌ جدًّا، منها الإخبار بالغيبيَّات، والآيات الحِسِّيَّة الَّتي تُسَمَّى اصطلاحًا بالمعجزات، وأحواله وأوصافه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ومضمون رسالته صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الَّتي لا تأمُرُ إلَّا بالخيرِ المُطْلَقِ أو الرَّاجح، ولا تنهى إلَّا عن الشَّرِّ المحض أو الراجح، وغيرها من دلائل النُّبوَّة الَّتي تُبحَثُ في كتب دلائل النُّبُوَّة[1].

= الَّذي قام بترجمته مركز دلائل بعنوان: (فطريَّة الإيمان، كيف أثبتت التَّجارِب أنَّ الأطفال يولدون مؤمنين بالله؟). انظر: د.جستون باريت «**فطريَّة الإيمان**» (ص١٦٧-٢٠٦)، وأمَّا إذا اختلَّت هذه الفطرة فإنَّ المرء حينئذٍ يحتاج إلى أنْ يقيم دلائل عقليَّة على معرفة الله تعالى، والقرآن الكريم والسُّنَّة النَّبويَّة مُتَضَمِّنَةٌ لهذه الأدلَّةِ العقليَّة النَّقليَّة، وأمَّا كونها عقليَّة فلأنَّها تحتوي على مقدِّمات عقليَّة صحيحة شارك العقل فيها النَّقل في الوصول إلى معرفة الله تعالى، وأما كونها نقليَّة فلأنَّ مصدر المعرفة بها من النَّقل. انظر: ابن تيميَّة «**درء تعارض العقل والنَّقل**» (٨/ ٣٧)، والمكتبة الإسلاميَّة مليئة بالمؤلَّفات الَّتي اعتنت بهذه الأدلَّة، فعلى سبيل المثال قام الدُّكتور سعود العريفي بجمع الأدلَّة العقليَّة الواردة في الشَّرع في رسالة سمَّاها: «**الأدلَّة العقليَّة النَّقليَّة على أصول الاعتقاد**»، ناقش فيها جميع الأدلَّةِ العقليَّة الواردة في الشَّرع على وجود الله تعالى ونبوَّة محمَّد صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وانظر أيضًا: أحمد ناجي السعيد «**براهين في مواجهة المُلحدين**»، وأفنان بنت حمد الغماس «**منهج القرآن في دحض شبهات المُلحدين**» (ص٤٥-٩٤)، و عبدالله العجيري «**شموع النَّهار**» (ص٨٧-٩٤)، وسلطان العميري «**ظاهرةُ نقد الدِّين في الفكر الغربي الحديث**» (٢/ ١٥-٢٦)، ومصطفى صبري «**موقف العقل والعلم والعالم من ربِّ العالمين وعباده المرسلين**» (**دلائل الرُّبوبيَّة**) (٢/ ٢٩-٦٣)، وغيرها من المؤلَّفات.

(١) والمؤلَّفات في دلائل النُّبُوَّة كثيرة جدًّا؛ منها: الفريابي «**دلائل النُّبُوَّة**»، القاضي عبدالجبَّار، «**تثبيتُ دلائل النُّبوَّة**»، والأصبهاني «**دلائل النُّبُوَّة**»، والبيهقي«**دلائل النُّبُوَّة**»، وانظر في الرَّسائل الجامعيَّة في هذا الباب: سامية البدري «**أفي النُّبوءة شكٌّ؟!**» (الأدلَّة العقليَّة النَّقليَّة على نبوءة محمَّد صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وسعود العريفي «**الأدلَّةُ العقليَّة النَّقليَّة على أصول الاعتقاد**» (ص٤١٥-٥١٠)، وعبدالله القرني «**المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها**» (ص١١٨-١٥١).

وبعدَ هذا كلِّهِ يبقى معرفة دلالةِ الوحي على مسألة السَّبَبِيَّة بحيث يتمُّ جمع كلِّ النُّصوص الَّتي وردَتْ في هذا الباب ثمَّ التَّوفيق بينها، مع عدم إهمال المصادر المعرفيَّة الأخرى؛ حتَّى تكون هذه النتائج منسجِمَةً غير متضارِبَةٍ، وهذه النَّظرة الشُّموليَّة لمصادر المعرِفَة هي الَّتي تجعلنا نتجنَّبُ ما حصل مع (مالبرانش) -على سبيل المثال- في باب الأسباب حين ألغى المنطِقَ العقليَّ «لكي ينقذ الإرادة الإلهيَّة وشمولها»[١]، وما كان ذلك منه إلَّا بسبَبِ خلَلٍ في تصوُّرِهِ لمصادر المعرفة، كما سيظهر بمزيدٍ من التفصيل عند المناقشة التَّفصيليَّة.

*** المَصْدَرُ الثَّاني: الحِسُّ:**

لا ينازِعُ أغلبُ البشر في أنَّ الحِسَّ مصدرٌ صحيحٌ من مصادرِ المعرفةِ الإنسانيَّة[٢]، ووظيفة الحسِّ هي إدراكُ الجزئيَّات، يقول القاضي عبدالجبَّار: «إنَّ الحواسَّ لا تتناولُ كونَ الشَّيءِ صحيحًا أو فاسدًا، وإنَّما يدرك بها الشَّيءُ على ما هو عليه لِذاته»[٣]، وحصول خللٍ كُلِّيٍّ أو جزئِيٍّ في المُدخلات الحِسِّيَّة يؤثِّرُ على صحَّة النتائج المُستقاةِ من هذا المصدر المعرفِيِّ، فيستحيل -على سبيل المثال- في حقِّ الأكمَهِ[٤] تصوّر الألوان مهما حاولنا شرح ذلك له، كما يؤدِّي الخلل الجزئيّ في البصر إلى نتائج معرفيَّة خاطئة، فالأحولُ والأعشى وإنْ كانا يحصلان على نتائج معرفيَّة من هذه الحاسَّة، إلَّا أنَّها نتائج خاطئة بناء على هذا الخلل الجزئيِّ. يقول ابن حزم واصفًا الإدراك في المعرفة الحِسِّيَّة:

---

(١) النشار «**مناهج البحث عند مفكِّري الإسلام**» (ص١٢٨).

(٢) انظر: راجح الكردي «**نظريَّة المعرفة بين القرآن والفلسفة**» (ص٥٤٣)، وزكي نجيب «**نظريَّة المعرفة**» (ص١٤)، وعبدالله القرني «**المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها**» (ص٣٠٣).

(٣) القاضي عبدالجبَّار «**المغني**» (١٢/ ٥٥-٥٦).

(٤) من وُلِدَ فاقدًا حاسَّة البصر. انظر: ابن منظور «**لسان العرب**» (١٣/ ٥٣٦).

«وهي مضطرَّةٌ إلى فعل ذلك ضرورة، ولا تجد عنها محيدًا البتَّة، وليس ذلك في بعض النُّفوس دون بعضٍ، بل في نفس كلِّ ذي تمييزٍ لم تصبه آفةٌ»[1].

والإشكاليَّةُ عند أصحاب المذهبِ الحِسِّيِّ أنَّهم يحصرونَ جميع أنواع المعارف الإنسانيَّة في الحسِّ[2]، دون الاعتراف بالمصادر الأخرى للمعرِفَة الإنسانيَّة كالوحي والعقل، فنشأ بناءً على ذلك تكذيب كلِّ ما خالف الحِسَّ، وقد أدَّى هذا القصورُ في الفهم عند أرباب المذهب الحِسِّيِّ من القائلينَ بالارتباط الضروريِّ بين الأسباب ومسبَّباتِها إلى إنكار مسبِّبِ هذه الأسباب وهو الله تعالى كما فعل (شبنهور)[3]، وحجَّتُهُ في ذلك أنَّنا لا يمكن أن نشاهد الله في الحِسِّ، وأدى عند أصحاب الاقتران العادي من الحِسِّيِّين إلى نفيِ أيِّ تأثيرٍ سببي بناءً على عدم اعترافهم بأنَّ العقل يستطيعُ استخلاص جزئيَّات التأثيرِ في آحادِ المسائل المشاهدة بالحِسِّ، ثمَّ تعميمها كقانونٍ عقليٍّ كُلِّيٍّ على جميع ما يدخل تحتَ هذه الجزئيَّاتِ ولو لم نشاهدها حِسًّا كما فعل (باركلي) و(هيوم)[4].

*** المَصْدَرُ الثَّالِثُ: العَقْلُ:**

تُعَدُّ المعرفةُ العقليَّةُ مصدرًا من مصادرِ المعرِفَةِ الإنسانيَّةِ[5]، وهذه المعرِفَةُ

---

(١) ابن حزم «**التَّقريب لحدِّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامِّيَّة والأمثلة الفقهيَّة**» (ص١٥٦-١٥٧).

(٢) انظر: راجح الكردي «**نظريَّة المعرفة بين القرآن والفلسفة**» (ص٥٤٠)، والزبيدي (ص٤٤٧)، و«**مصادر المعرفة في الفكر الدِّيني والفلسفي**» (ص٤٦٧)، وزكي نجيب «**نظريَّة المعرفة**» (ص٣٧).

(٣) انظر: (ص١٦٤).

(٤) انظر: (ص١٨١-١٨٤).

(٥) انظر: عثمان حسن «**منهج الاستدلال على مسائل العقائد عند أهل السُّنَّة والجماعة**» (١/ ١٧٤)، وراجح الكردي «**نظريَّة المعرفة بين القرآن والفلسفة**» (ص٦١٣).

أو العلوم العقليَّةُ منها ما هو من العلومِ الضَّروريَّة الَّتي تُعْرَفُ بداهَةً ولا تحتاجُ للاستدلال[١]، كمعرفة أنَّ الكُلَّ أكبَرُ من الجزءِ، والاثنين أكثرُ من الواحِدِ، وكاحتياج أيِّ سببٍ إلى مُسَبِّب أوجَدَهُ ونحو ذلك، ومنها العلوم النَّظريَّةُ الَّتي تحتاج إلى الاستدلال لثبوتِ صِحَّتها، ويكون ذلك بإرجاع هذه العلوم النَّظريَّة إلى المقدِّمات العقليَّة الضَّروريَّة المُتَّفَق عليها عند جميع العُقلاء[٢].

وما يهمُّني من هذا المصدر المعرفِيِّ فيما يَخُصُّ موضوع الدِّراسة أنَّ للعقل قدرةً على تجريد الجزئيَّات الحِسِّيَّة وتحويلها إلى كُلِّيَّات عقليَّة[٣]، وتعمل هذه الكُلِّيَّات كقوانين عامَّة يمكن من خلالها تعميمها على جزئيَّات حسِّيَّة أخرى تشابه الجزئيَّات المستخدمة في استخلاص هذا القانون.

ومِنْ أمثلة ذلك أنَّنا عند تحليل جُزَيْءٍ من جُزَيْئاتِ الماء تحليلًا معتمدًا على المعطيات الحِسِّيَّة نجِدُهُ مركبًا من ذرَّةٍ من الأوكسجين وذرَّتَيْنِ من الهيدروجين، ولكنَّنا لا نستطيعُ أنْ نُعمِّمَ نتيجة هذا التَّحليل من خلال هذه الطريقة الحِسِّيَّة نفسها؛ لعدمِ وقوفنا على كلِّ جُزَيْءٍ من جُزَيْئات الماء في الكون، ولا يكون ذلك إلَّا من خلال قانون عقليٍّ مَكَّننا من هذا التَّعميم[٤].

---

(١) انظر: مهدي فضل الله «**الشَّمسية في القواعد المنطقيَّة**» (ص٤٣).

(٢) وأمَّا إذا لم يتمَّ إرجاع هذه العلوم النَّظريَّة إلى المقدِّمات الضَّروريَّة فلا يمكن حينئذٍ الاستدلال بهذه العلوم النَّظريَّة وجعلها حكمًا يتحاكم إليه البشر، وهي الَّتي يسمِّيها المناطقة (الطَّريقة البرهانيَّة في الجدل). انظر: ابن تيميَّة «**مجموع الفتاوى**» (١٩/ ١٦٥)، وابن تيميَّة «**درء تعارض العقل والنَّقل**» (٣/ ٣٠٩).

(٣) انظر: ابن تيميَّة «**الرَّدُّ على المنطقيِّين**» (ص٣٦٣)، وانظر في تأصيل هذه الجزئيَّة: راجح الكردي «**نظريَّة المعرفة بين القرآن والفلسفة**» (ص٦٤٧)، وعبدالله القرني «**المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها**» (ص٣٢٦).

(٤) انظر: زكي نجيب «**نظريَّة المعرفة**» (ص٤٤).

يقولُ ابن تيميَّة: «فالحِسُّ به يعرف الأمور المعيَّنة، ثمَّ إذا تكرَّرت مرَّة بعد مرَّة أدرك العقل أنَّ هذا بسببِ القدر المشترك الكُلِّي فقضى قضاء كُلِّيًا»[1].

وقد أدَّى تبنِّي هذه القوانين العقليَّة إلى القول بالارتباط الضروريِّ بين الأسباب ومُسَبَّباتها عند من جَعَلَ العقل أحدَ مصادر المعرفة الإنسانيَّة، وأدَّى في المقابل إنكار هذه القدرة العقليَّة على استخلاص القوانين لتأييد الاقتران العاديِّ بين الأسباب والمُسَبّباتِ عند بعض أصحاب هذه النَّظريَّة.

والمقصود نهايةُ من هذه المناقشة التَّأصيليَّة بيان أنَّ نظرة الإسلام إلى مصادر المعرفة نظرة شموليَّة، وأنَّ وسائلها غير محصورة في نوعٍ دونَ نوع، ممَّا يُفيد أنَّ «طُرُقَ العلم ثلاثة: الحِسُّ، والعقلُ، والمركَّبُ منهما كالخبر»[2]، ومهمَّة طلبة العلوم الطبيعيَّة والشرعيَّة على حدٍّ سواء عدم إهمال أيِّ مصدرٍ من مصادرِ المعرفة في المسائل الَّتي تتشاركُ وسائل المعرفة في الوصول إليها، وتمييز المجالات الَّتي يختصُّ بها كلُّ مصدرٍ من هذه المصادر حتَّى لا يتمَّ التَّداخُلُ بينها بطريقة خاطئةٍ وبالتالي حصول الزَّلل في المخرجات العلميَّة، شرعيَّة كانت أو طبيعيَّة.

وأذكر في هذا المقام كلمَةً للمعلميِّ اليمانِيِّ حثَّ فيها علماء الشريعة على التعاون مع العلماء في ميادين العلومِ الأخرى من أجل محارَبَةِ الفكر القائِمِ على فصلِ هذه العلوم والمعارف عن بعضها فصلًا كُلِّيًا إما جهلًا بوجود الرابط بينها عند غير المُتَخَصِّصينَ أو عن هوًى وقصدٍ كما عند أصحاب الفِكرِ العَلَمانِيِّ، قال فيها: «فعلماءُ الدِّين مفتقرونَ إلى التعاوُنِ لإيجادِ طُرُقٍ تُقَرِّبُ المسافة بينهم وبينَ المتعلِّمينَ العلوم الحديثة، وتجلَّى فيها المسائل الدِّينيَّة في معارض تتَّفق وطريق التَّفكير العصريِّ... فأمَّا الدَّواء المعروفُ الآن وهو التكفيرُ والتَّضليلُ فإنَّهُ لا يزيد الدَّاءَ إلَّا إعضالًا»[3].

---

(١) ابن تيميَّة «**الرَّدُّ على المنطقيِّين**» (ص٣٨٦).

(٢) ابن تيميَّة «**درء تعارض العقل والنَّقل**» (١/ ١٧٨).

(٣) المعلمي اليماني «**صفة الارتباط بين العلماء في القديم**» (ص٤٢٢).

وفي المقابل لا يجوزُ للمختصِّين في مجالِ العلوم الطبيعيَّة الكلام في الأمور الشرعيَّة دون الرُّجوع إلى علماء الشَّريعة عند الحديث عن المسائل الطبيعيَّة الَّتي تشارك فيها العلوم الشرعيَّة المصادر المعرفيَّة الأخرى في تحصيل العلوم، وإذا قام كِلا الطرفين بالتعاون كلٌّ في مجال تَخَصُّصِهِ، فستكونُ حينئذٍ نتيجةُ أيِّ دراسةٍ في هذا الشأن مبنيَّةٌ على علمٍ متناسقٍ غير مُتعارض.

وبهذا التقديم الموجز، وباستحضار جميع وسائل المعرفة تتمُّ المناقشة التفصيليَّةُ لأصحاب نظريَّة الارتباط الضروريِّ بين الأسباب ومُسَبَّباتها، وأصحاب نظريَّة الاقتران العادِيِّ بينهما، ثمَّ الترجيح بينهما من خلال جميع هذه الوسائل المعرِفيَّة.

المَطْلَبُ الثَّاني: مُناقَشَةُ أَصْحابِ نَظَرِيَّةِ الإِرْتِباطِ الضَّرورِيِّ

ظهر من خلال عرض نظريَّة الارتباط الضروريِّ بين الأسبابِ ومُسَبّباتها أنَّ أبرزَ القائلينَ بِها هم أكثر المعتزلة، وفلاسفة الحضارة الإسلاميَّةِ، وجماعةٌ من فلاسفة الغربِ في الفلسفة الغربيَّة الحديثة امتدادًا من القرن السابع عشر الميلاديِّ إلى التاسع عشر الميلاديِّ، وسيتمُّ في هذا المطلب مناقشة كلِّ اتِّجاهٍ من هذه الاتِّجاهات الثلاثة، والكلام على مسألة سَبَبِيَّة التدواي وحتْمِيَّتها، وستتمُّ مناقشة هذه الاتِّجاهات بدءًا بالمُعتزلة ثمَّ فلاسفة الحضارة الإسلاميَّة وأخيرًا فلاسفة الغرب.

* أَوَّلًا: المُعْتَزِلَةُ:

وافق جُلُّ المُعتزلةِ الفلاسفة في رأيِهِمْ في تأثير الأسباب الطبيعيَّة، وخالفوهم في مسائل جوهريَّة حادَ فيها الفلاسفة عن الأصول الإسلاميَّة، كموقف الفلاسفة من قضيَّة الخلق وإيجادِ الموجودات من العدم[1]، وكقضيَّةِ

---

(١) فعلى سبيل المثال ذكر القاضي عبدالجبَّار شُبَهَهُم في ذلك والرَّدَّ عليها في «**شرح الأصول الخمسة**». انظر: القاضي عبدالجبَّار «**شرح الأصول الخمسة**» (ص١١٥). وانظر: النيسابوري المعتزلي «**المسائل في الخلاف بين البصريِّين والبغداديِّين**» (ص٣٢٣).

تأثير الأجرام السَّماويَّةِ في العالم، وموقف المعتزلة من هاتينِ المسألتينِ واضحٌ جدًّا، فأخصُّ وصفٍ لله عند المعتزلة هو القِدَمُ ولا يشاركه فيه أحدٌ البتَّة[١]، نقل الشهرستانِيُّ إجماعهم على ذلك[٢]، وأمَّا مسألة إضافة تأثيرِ الأجرامِ السَّماويَّة في الحوادث فقد عارضها القاضي عبدالجبَّار وأثبتَ أنَّها مُسَخَّرَةٌ مُدَبَّرةٌ[٣]، وأغلَظَ القَوْلَ فيها على أرسطو حين قال: «ومن جهله أنَّهُ اعتقد أنَّ السَّماء والشمس والقمر والكواكب عاقلةٌ مميِّزَةٌ سميعَةٌ بصيرَةٌ ضارَّةٌ نافِعَةٌ تُحْيي وتُميتُ، وأنَّ كُلَّ حادِثَةٍ في هذا العالم من فِعلها وتأثيرها»[٤].

والناظر في قول المعتزلة فيما يخصُّ الأسباب وتأثيرها، يجدُ أنَّه يوافق ما جاء في القرآن الكريم، والسُّنَّة النَّبويَّة في أمور ويخالفهما في أخرى، وأمَّا الأمور الَّتي وافق فيها المعتزلة القرآن الكريم والسُّنَّة النَّبويَّة في قضية الأسباب، فهو إثبات تأثيرها، وأنَّ حصول المسبَّبِ موقوفٌ على وجود سبب له، وهذا الأمر مبثوثٌ في كثير من الآياتِ القرآنيَّةِ والأحاديث النَّبويَّة، أصرحها قوله تعالى: ﴿**مَن كَانَ يَظُنُّ أَن لَّن يَنصُرَهُ ٱللَّهُ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُۥ مَا يَغِيظُ ﴿١٥﴾**﴾ [الحج: ١٥].

فقد دلَّتِ هذه الآيةُ بمنطوقها على أنَّ الحبلَ سببٌ في الاختناق، قال ابن عباس رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا في تفسير الآية: «من كان يظنُّ أنْ لَنْ ينْصُرَ اللهُ محمَّدًا،

---

(١) انظر: القاضي عبدالجبَّار «**شرح الأصول الخمسة**» (ص ١٣٠)، والشهرستاني «**المِلل والنِّحل**» (ص٧٤).

(٢) انظر: المرجع نفسه (ص٧٤).

(٣) انظر: القاضي عبدالجبَّار «**تثبيت دلائل النُّبُوَّة**» (٢/ ٤٣٠)، والقاضي عبدالجبَّار «**شرح الأصول الخمسة**» (ص١٢١).

(٤) انظر: القاضي عبدالجبَّار «**تثبيت دلائل النُّبُوَّة**» (١/ ٧٩).

فليربط حبلًا في سقف ثم ليختنق به حتَّى يموت»[١]. وجاء مثله عن مجاهد[٢]، وقتادة[٣]، وسفيان الثوري[٤]، والماتريدي[٥]، وغيرهم.

وقد سرد ابن القيِّم في هذا السياق عددًا من آيات القرآن الكريم الَّتي تُفيد السَّببيَّة كقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ ۝٩﴾ [ق: ٩]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ۝١٤ لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ۝١٥﴾ [النَّبأ:١٤-١٥]، واستخلص من هذه الآيات ضوابط وقواعد تساعدُ قارئ القرآنِ على إحصاء المواضع الَّتي ذُكِرَتْ فيها السَّبَبِيَّة، وخلص من مجموع هذه الضَّوابط أنَّ في القرآن ما يزيد على عشرة آلاف موضع يفيد إثبات السَّببيَّة بكافَّة صُوَرِها[٦]، كالآيات الَّتي تجعل العقوبات الشَّرعيَّة سببًا في الحدِّ في الدنيا، كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝٣٨﴾ [المائدة:٣٨]، أو سببًا للعذاب في الآخرة؛ كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ زِدْنَاهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يُفْسِدُونَ ۝٨٨﴾ [النَّحل: ٨٨]، والَّذي يهمُّنا في هذا المقام ذكر الضابط اللُّغوي في قضية الأسباب الطبيعيَّة، وهو أنَّ «كل موضع تقدَّم ذُكِرَت فيه الباء تعليلًا لما قبلها بما بعدها أفاد التَّسَبُّبَ»[٧][٨]، وجميعُ الآيات الَّتي جاء

(١) الطبري «**جامع البيان في تأويل القرآن**» (١٨/ ٥٨١).

(٢) انظر: المرجع نفسه (١٨/ ٥٨٢).

(٣) انظر: المرجع نفسه (١٨/ ٥٧٩).

(٤) انظر: سفيان الثوري «**تفسير الثوري**» (ص٢٠٨).

(٥) انظر: الماتريدي «**تأويلات أهل السُّنَّة (تفسير الماتريدي)**» (٧/ ٣٩٨).

(٦) انظر: ابن القيِّم «**شفاء العليل**» (ص١٨٩).

(٧) ابن القيِّم «**شفاء العليل**» (ص١٨٩).

(٨) ويُطلِقُ اللُّغويون على هذه الباء اسم (باء الاستعانة)، واستبدلَ ابنُ مالك مسمَّى (باء السَّببِيَّة) بـ(باء الاستعانة) من باب تنزيه الله تعالى عند إضافة هذه الباء إلى=

فيها إنبات الزرع بالماء داخلةٌ تحت هذا الباب؛ كقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ [البقرة:٢٢]، جاء في «تفسير مقاتل»: «فأخرج بالمطر من الأرض أنواعًا من الثمرات رزقًا لكم»[١]. وقال الطبريُّ في «تفسيره»: «يعني: تعالى ذكره بذلك أنَّهُ أنزل من السَّماء مطرًا، فأخرج بذلك المطر ممَّا أنبتوه في الأرض»[٢]، وذكرها الزمخشريُّ وهو من المعتزلة فقال: «المعنى أنه جعل الماء سببًا في خروجها ومادَّةً لها»[٣].

وذكر السَّفاريني مذهب السَّلف وجمهور المسلمين من شتَّى الطوائف في قضيَّة الأسباب، فقال: «ولا ينكرون الأسباب الطبيعيَّة، بل يُقِرُّون بما دلَّ عليه الشَّرع، والعقل من أنَّ الله تعالى يخلق السَّحاب بالرِّياح، ويُنْزِلُ الماء بالسَّحاب وينبتُ النَّبات بالماء»[٤]، وهذا ما مال إليه شيخ الأزهر أحمد الطيب مخالفًا بذلك المعتمد من مذهب الأشعريَّة[٥]، قال في تفسير آيات إنزال المطر: «ففي هذه الآياتِ تصريحٌ بأنَّ الماء يؤثِّرُ في إنبات الزرع وإخراجه إلى طور الوجود،

= لفظ الجلالة، يقولُ ابن مالك: «والنَّحْويُّون يُعَبِّرون عن هذه بالباء بـ(باء الاستعانة). وآثرتُ على ذلك التعبير بالسَّبِبيَّة من أجل الأفعال المنسوبَةِ إلى الله تعالى، فإنَّ استعمال السَّببِيَّة فيها يجوز، واستعمال الاستعانة فيها لا يجوز». «**شرح تسهيل الفوائد**» (٣/ ١٥٠)، وانظر: ابن هشام «**مغني اللَّبيب عن كتب الأعاريب**» (ص١٣٩).

(١) مقاتل بن سليمان «**تفسير مقاتل بن سليمان**» (١/ ٩٣).

(٢) الطبري «**جامع البيان في تأويل القرآن**» (١/ ٣٦٧).

(٣) الزمخشري «**الكشاف**» (١/ ٩٤).

(٤) السفاريني «**لوامع الأنوار**» (١/ ٣١٢).

(٥) المقرَّر عند الأشعريَّة نفي السَّبَبِيَّة والقول بالاقتران العادي بين الأسباب ومُسَبّباتها. انظر على سبيل المثال: الباقلَّاني «**تمهيد الأوائل**» (١/ ٦٢)، والغزالي «**تهافت الفلاسفة**» (ص٢٣٧)، والجويني «**الإرشاد**» (ص١٧٢، ٢٠١)، والجرجاني «**شرح المواقف**» (١/ ٢٤٢).

واستعمال باء السَّبَبِيَّة لا يترك مجالًا للشَّكِّ في أنَّ هاهنا أسبابًا وعِللًا طبيعيَّةً لها تأثيرٌ في ظواهر الطبيعة تترتَّبُ وتتوقَّفُ عليها»[١].

يوضِّحُ ابن تيميَّة عدم استقلال السَّبب بالتأثير قائلًا: «ومجرَّدُ الأسباب لا يوجب حصول المُسَبَّب؛ فإنَّ المطر إذا نزل وبُذِرَ الحَبُّ لم يكن ذلك كافيًا في حصول النَّبات، بل لا بُدَّ من ريح مربية بإذن الله ولا بُدَّ من صرف الانتفاء عنه؛ فلا بُدَّ من تمام الشروط وزوال الموانع وكل ذلك بقضاء الله وقدره[٢]، **وفي تتمَّةِ النُّقولات السَّابقة ما يشير إلى هذا المعنى، أذكُرُ منها:**

١ ـ قول السَّفاريني في تأثير إنبات الزَّرع: «هذا التأثيرُ هو تأثيرُ الأسباب في مسبّباتها، والله تعالى خالق السَّبب والمُسَبّب، ومع أنَّهُ خالق السَّبب، فلا بُدَّ للسَّبب من سببٍ آخر يشاركه، ولا بُدَّ له من معارض يمنعه فلا يتمُّ أثرُهُ إلَّا مع خلق الله له، بأنْ يخلق الله السبب الآخر ويزيل الموانع»[٣].

٢ ـ قول شيخ الأزهر أحمد الطيب: «غير أنَّ هذه الأسباب وتلك العلل إنَّما تؤثِّرُ تبعًا للمشيئَةِ الإلهيَّة، وحسب الإذن الإلهيِّ، ولو شاء الله أنْ يسلبها هذا التأثير لفقدت هذه الأسباب كلَّ خصائصها»[٤].

وأكَّدَتِ السُّنَّة النَّبويَّة ما جاء في القرآن الكريم من إثبات تأثير الأسباب بإذن الله تعالى، ومنها الأحاديث الَّتي أمرت بالتداوي، والفرار من المجذوم وغيرها، يقول البغداديُّ في سياق ذكره الأسباب في شرحه أربعين حديثًا في باب الطِّبِّ: «وهذا سِرٌّ لطيفٌ من أسرار القدر، وهو أن نعمل ما إلينا عمله ونَكِلَ في جميع ذلك الأمر إلى الله تعالى، ونتوسَّل إليه ضارعين لإنعامه وتحقق

---

(١) أحمد الطَّيِّب «**مبدأ العِلِّيَّة بين النَّفي والإثبات**» (ص١٠-١١).

(٢) ابن تيميَّة «**مجموع الفتاوى**» (٨/ ٧٠، ١٦٧).

(٣) السفاريني «**لوامع الأنوار**» (ص٣١١- ٣١٢).

(٤) أحمد الطَّيِّب «**مبدأ العِلِّيَّة**» (ص١٠-١١).

جوده، فلا نكتفي بأنفسنا فيما نعانيه ولا نبطل السعي أصلًا، فنكون بمنزلة الفلَّاح الَّذي يحرث الأرض ويودعها البذر ويتحيَّنُ الوقت، ثمَّ يضرَعُ إلى خالقه سبحانه في بلوغ الغايات ودفع العاهاتِ وإنزال القطر، وكذلك يفعل بالمريض يُسْقَى العسل ويدبر بكلِّ ما له العقول تصلُ، ونضرَعُ إلى الله تعالى في حصول الصِّحَّة ودفع السّقم ونجوح الدَّواء وإنزال الشفاء، فعلى هذا كان الأنبياء والحكماء الأوَّلون»[(١)].

نلحظُ هنا في قول البغداديِّ: «من التدبيرِ في كلِّ ما تصل إليه العقول» ما يدخل تحت هذا الباب من صحَّة تشخيص المرض، وإعطاء الدَّواء المناسب، والكميَّة المناسبة، والمدَّةِ المناسبة لحصول التأثير، مع عدم وجود مانع يمنعُ الاستجابَةَ الدَّوائيَّة كالتداخلاتِ الدَّوائيَّة أو أن تكون نسبة وصول الدَّواء إلى الجسم غير كافية في التأثير، وغيرها من الأسباب الأخرى.

وبعد ذلك كلِّهِ يأتي الإيمانُ بقدر الله تعالى والتوكل والاعتماد عليه في حصول أثر الأسباب في مُسَبّباتها[(٢)].

ولذلك ذكرَ كثيرٌ من أهل العلم أنَّ الالتفات إلى الأسباب شركٌ في التوحيد، ومحو الأسباب أنْ تكون أسبابًا نقصٌ في العقل[(٣)]، وقد روى البيهقي في «شُعب الإيمان» عن أحمد بن حنبل أَنَّهُ قال: «وهذا هو الأصل في هذا الباب، وهو أن يستعملَ هذه الأسباب الَّتي بيَّنَها الله تعالى لعباده وأذن فيها وهو يعتقد أنَّ المُسَبّب هو الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وما يصلُ إليه من المنفعة عند استعمالها بتقدير الله عَزَّوَجَلَّ،

---

(١) البغدادي «**الأربعون الطِّبِّيَّة**» (ص١٠٦-١٠٧).

(٢) انظر: ابن قتيبة «**تأويل مختلف الحديث**» (ص٤٦٥)، وابن حجر «**فتح الباري**» (١٠/ ١٣٥، ١٦٠)، والشاطبي «**الموافقات**» (٣/ ١٩٤).

(٣) انظر: الغزالي «**إحياء علوم الدِّين**» (٤/ ٢٤٣)، وابن تيميَّة «**مجموع الفتاوى**» (٨/ ١٦٩)، و مرعي المقدسي «**رفع الشُّبهة والغرر عمَّن يحتجُّ على فعل المعاصي بالقدر**» (ص٢٧)، والأشقر «**القضاء والقدر**» (ص٨٥).

وأنَّه إنْ شاء حرمه تلك المنفعة مع استعماله السَّبب فتكون ثقته بالله عَزَّوَجَلَّ واعتماده عليه في إيصال تلك المنفعة إليه مع وجود السَّبب»[١].

فلا يوجدُ سببٌ مستقلٌّ بوجود شيء من المُسَبَّبات، وما من علَّةٍ تامَّةٍ إلَّا إرادة الله تعالى فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن[٢]، وهذا التقرير لم يكن موجودًا عند المسلمين فحسب، وإنَّما ذهب إليه بعض الفلاسفة اللَّاهوتيِّين، فها هو (توما الإكويني) يقول: «كلُّ حادثة سببيَّةٍ في الكون لا تتمُّ دون المشيئة والموافقة الإلهيَّة الَّتي لولاها لا يمكن لأي سبب أنْ يؤثِّر في مُسَبَّبه»[٣].

وجاءت عقيدة أهلِ السُّنَّة والجماعة في الأسباب وإثبات تأثيرها موافقة لما عليه العلم الدَّوائي الحديث، ولا بُدَّ قبل الشُّروع في بيان المقصود التعريف بعلم الحرائك الدوائي وعلم ديناميكيَّة الدَّواء، اللَّذَين يعدَّان أبرز قسمين من أقسام علم المداواة.

يعرّف علم حرائك الدَّواء (Pharmacokinetics) أنّه: «علمٌ يختصُّ بدراسة كيفيَّةِ امتصاصِ الدَّواء إلى الجسم، وانتشاره فيه، والتَّخلُّص من هذا الدَّواء في نهاية المطاف»[٤].

وأما علم ديناميكيَّة الدَّواء (Pharmacodynamics) فيعرَّفُ أنَّهُ عبارةٌ عن: «علم يختصُّ بمعرفة مقدار الدَّواء في الجسم من خلال معرفة المدَّة الَّتي يحتاجها الدَّواء للتأثيرِ في الجسم، وقوَّة هذا التأثير، ومُدَّتِهِ الزَّمنيَّة، وكيفيَّة ارتباط جميع ما سبق بتركيز الدَّواء في مكان التأثير»[٥].

---

(١) البيهقي «**شُعب الإيمان**» (٢/ ٤٢٥).

(٢) انظر: ابن تيميَّة «**بيان تلبيس الجهميَّة في تأسيس بدعهم الكلاميَّة**» (٤/ ٥٣٨).

(٣) بلانتنجا «**العلم والدِّين والطَّبيعانيَّة**» (ص٨٨).

(٤) Rosenbaum.S (2017). **Basic Pharmacokinetics and Pharmacodynamics** (p.9).

(٥) ibid: (p.3)

وإذا أردنا أن نختصر التعريفين فنقول إنَّ علم حرائك الأدوية هو معرفة كيفيَّة تأثير الجسم في الدَّواء، وعلم ديناميكيَّة الدَّواء هو معرفة كيفيَّة تأثير الدَّواء في الجسم(١).

ونلحظُ من خلال ما سبق أنَّ العلمَ الدَّوائيَّ الحديث يُثبِتُ تأثيرًا للدَّواء في الجسم، وتأثيرًا للجسم في الدَّواء.

والهدف من دراسة هذين الفرعين من علم المداواة في الدِّراسات الصيدلانيَّة هو الوصول إلى التركيز المطلوب للاستجابة الدَّوائيَّة للمدَّةِ المناسبة للعلاج مع التقليل من الأعراض الجانبيَّة قدر المستطاع(٢).

وإثبات تأثير الأسباب من خلال العلم الدَّوائِيِّ الحديث هو الموافق للعقل والنَّقل على حدٍّ سواء، لكن المشكلة الَّتي تواجه الاتِّجاه العلمي المعاصر هي اتِّخاذ هذا التَّطوُّر العلمي سببًا لإنكار الإيمان بالله تعالى وبالشرائع الإلهيَّة كما سيأتي عند مناقشة فلاسفة الغرب.

وأختمُ الأمور الَّتي وافق فيها المعتزلة القرآن الكريم والسُّنَّة النَّبويَّة بكلمةٍ جامعةٍ لابن القيِّم يبيِّنُ فيها الموقفَ العَقَدَيَّ الصَّحيحَ في مسألة تأثير الأسباب في مُسَبَّباتها دون إفراطٍ ولا تفريطٍ، قال فيها: «فالمُوَحِّدُ المُتَوَكِّلُ: لا يلتفتُ إلى الأسباب، بمعنى أنَّهُ لا يطمئنُّ إليها، ولا يرجوها ولا يخافها، فلا يركن إليها، ولا يلتفت إليها -بمعنى أنَّه لا يسقطها ولا يهملها ويلغيها- بل يكون قائمًا بها، ملتفتًا إليها، ناظرًا إلى مُسَبِّبها سبحانه ومُجْريها، فلا يصحُّ التَّوَكُّلُ -شرعًا وعقلًا- إلَّا عليه سُبحانه وحدَهُ، فإنَّه ليس في الوجود سببٌ تامٌّ موجِبٌ إلَّا مشيئته وحده، فهو الَّذي سبَّب الأسباب، وجعل فيها القوى والاقتضاء لآثارها،

---

(١) Jambhekar and breen, **Basic Pharmacokinetics.** (p.337).

(٢) Laurence L.Brunton, et al, **Goodman and Gilman's The Pharmacological Basic Of Therapeutics,** (p.17).

ولم يجعل منها سببًا يقتضي وحده أثره، بل لا بُدَّ معه من سببٍ يشاركه، وجعل لها أسبابًا تضادُّها وتمانعها»[١].

وأمَّا الأمور الَّتي خالف فيها المعتزلَةُ القرآنَ الكريمَ والسُّنَّة النَّبويَّة فهي تقديمهم أصولهم العقليَّة على ما جاء في الشرع في قضية الأسباب، فقد جاء كلامهم في الأسباب أثناء حديثهم عن مسألة الصلاح والأصلح تحت باب العدل الَّذي يعد أحد أصولهم الخمسة، فجعلوا الارتباط الضَّروريَّ من الصلاح، ثم أوجبوا هذا الصلاح على الله تعالى، فقالوا بالحتميَّةِ بناءً على مسألة الصَّلاح الَّتي يزعمون أنَّ القول فيها من مقتضيات العقول السَّليمَة. وستتمُّ مناقشة المعتزلة في مسألة الحتميَّة من خلال استحضار جميع وسائل المعرفة الَّتي ذكرتها في المناقشة التأصيليَّة، مع التمثيل بتأثير النار في الإحراق حتَّى يظهرَ للقارئ صواب طريقتهم من عدمها، فالحسُّ يشهد بأنَّ النَّار تؤثِّرُ الإحراق في الأجسام القابِلَةِ لذلك؛ أي مع انتفاء المانع من حصول هذا الأثر، والعقل يعمِّمُ هذا التأثيرَ في كلِّ نارٍ، والشرع يُثْبِتُ تخلُّفَ هذا التأثير كما حصل مع إبراهيم عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ حين أمر الله تعالى النار بأن تكون بردًا وسلامًا عليه[٢]، فنزعَ اللهُ تعالى التأثيرَ منها، كما جاء في تفسير القرطبيِّ عند ذكر قصة إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ قال أبو العالية: «ولو لم يقل: ﴿بَرۡدٗا وَسَلَٰمًا﴾ لكان بردها أشدَّ عليه من حرِّها، ولو لم يقل: ﴿عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ﴾ لكانَ بردُها باقيًا على الأبد»[٣]. وبالتالي فتصحيحُ المعتزلة للشرع يوجِبُ عليهم التَّخلِّي عن القول بالحتميَّة وإثبات التأثير الجزئي للأسباب بإذن الله تعالى، فتأثير النار تخلّف يقينًا من خلال الشرع في حادثة إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، ولا يوجد أي مانع يمنع من تكرار هذا التخلُّف بأمر الله تعالى، وبهذا يظهرُ لنا نقض الحتميَّة السَّببِيَّة من خلال حادثة

(١) ابن القيِّم «**مدارج السَّالكين بين منازل إيَّاك نعبد وإيَّاك نستعين**» (٣/ ٤٦٣).

(٢) قال الله تعالى: ﴿قُلۡنَا يَٰنَارُ كُونِي بَرۡدٗا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ ٦٩﴾ [الأنبياء:٦٩].

(٣) القرطبي «**الجامع لأحكام القرآن**» (١١/ ٣٠٤).

إبراهيم، مع القول بإثبات السَّببيَّة دون حتميَّة من خلال النُّصوص الأخرى الَّتي تفيد حصول ذلك كقوله تعالى: ﴿فَأَتْبَعَ سَبَبًا ٨٥﴾ [الكهف:٨٥]، وقوله تعالى: ﴿بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الحج:١٥]، مع ما يشهد به الحس والعقل في إثبات ذلك كلِّه.

وأمَّا ما يتعلَّق بالانطلاق من قاعدة وجوب الصَّلاح على الله تعالى الَّتي دفعت المعتزلة للقول بالحتميَّة، فإنَّ جميع العلماء الَّذين تصدّوا للرَّدِّ على المعتزلة يُقَرِّرون أنَّ الله تعالى له أنْ يفعل ما يشاءُ ويحكم ما يريد[١]، وذكر الإيجي أنَّ الله لا يجب عليه شيء كاللطف والأصلح، علَّقَ ابن قاوان على تقرير الإيجيِّ قائلًا: «ولا يجب عليه شيء؛ لأنَّ الوجوب إنَّما يتحقَّقُ في حقِّ من لو ترك الواجب لاستحقَّ الملامَةَ، ولو لامَهُ أحدٌ لناله الضَّررُ»[٢]، والله تعالى مُنَزَّهٌ عن ذلك.

وقال صاحب «الخريدة البهيَّة» في التشنيع على المعتزلة في نسبتهم الإيجاب على الله تعالى:

وَمَنْ يَقُلْ فِعْلُ الصَّلاحِ وَجَبا　　　عَلَى الإِلَهِ قَدْ أَساءَ الأَدَبا

قال الدردير في «شرحه على الخريدة»: «ارتكبوا بدعةً شنيعةً وقوَّةً فظيعةً؛ وذلك لأنَّ من وجب عليه شيءٌ فهو مقهورٌ»[٣]؛ فلا يمكن لأحدٍ أنْ يوجِبَ شيئًا على الله تعالى، إلَّا ما كان من الإيجاب من الله على نفسه كما جاء في القرآن والسُّنَّة في غيرما موضع؛ كقوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام:٥٤]، وقولِ النَّبيِّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**إِنَّ اللهَ لَمَّا قَضَى الخَلْقَ، كَتَبَ عِنْدَهُ فَوْقَ عَرْشِهِ: إِنَّ رَحْمَتي سَبَقَتْ غَضَبي**»[٤].

---

(١) انظر: الغزالي «**الاقتصاد في الاعتقاد**» (ص٩٩)، والغزالي «**إحياء علوم الدِّين**» (١/ ١١١).

(٢) انظر: ابن قاوان «**شرح العقائد العضديَّة**» (ص٦٦).

(٣) الدردير «**شرح الخريدة البهيَّة**» (ص١٠١).

(٤) «**صحيح البخاري**» (كتاب التَّوحيد – باب: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾) (حديث رقم: ٧٤٢٢) (٩/ ١٢٥).

فيتبيَّن مما سبقَ أنَّ القول بالإيجاب على الله تعالى «قول مبتدعٍ مخالفٍ لصحيحِ المنقولِ، وصريحِ المعقولِ. وأهلُ السُّنَّة مُتَّفقون على أنَّهُ سُبحانه خالق كلِّ شيءٍ، وربُّهُ، ومليكُهُ، وأنَّهُ ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وأنَّ العباد لا يوجبون عليه شيئًا»[١].

*** ثانيًا: فَلاسِفَةُ الحَضارَةِ الإِسْلامِيَّةِ:**

بنى فلاسفةُ الحضارة الإسلاميَّة رأيَهم في الارتباط الضَّروريِّ بين الأسباب ومسبَّباتها على نظريَّةِ (الفيض والصُّدور) الَّتي أخذوها عن الفيلسوف المصري (أفلوطين)، وظنَّ الفلاسفة أنَّ القول بنظريَّة (الفيض والصُّدور) غاية الحكمة الموافقة لمقتضيات العقول، وأحد أركان هذه النظريَّة قاعدة كلِّيَّة يزعمون فيها أنَّ الواحد لا يصدرُ عنه إلَّا واحدٌ، أي أنَّهُ صدر عن الأول -الله تعالى حسب تصوُّرهم- العقل الأوَّل، وعن العقل الأوَّل صدرت النَّفسُ الكُلِّيَّةُ حتَّى وصلوا إلى العقل العاشر الَّذي فاضت عنه سائرُ الموجودات[٢]. وفي بداية مناقشة هذا الزَّعم لا بُدَّ من تصنيف القاعدة العقليَّةِ المذكورة -الواحد لا يصدرُ عنه إلى واحدٌ-، هل هي مندرجةٌ ضمن العلوم العقليَّة الضَّروريَّة الَّتي لا تحتاج إلى استدلالٍ على صحَّتها؟ أم أنَّها من العلوم النظريَّة الَّتي تحتاجُ لثبوت صحَّتها أنْ تُعاد إلى علوم عقليَّة ضروريَّة مُتَّفق عليها؟ يجدُ المُنصِفُ دون أدنى شكٍّ أنَّ هذه القاعدة من العلوم النَّظريَّة الَّتي لا يُسلَّمُ القول بصحَّتها دون إرجاعها إلى أصلٍ عقليٍّ ضروريٍّ، وعند النظر في كلام الفلاسفة وجدتُ أنَّهُم لم يُقَدِّموا أيَّ دليلٍ عقليٍّ أو شرعيٍّ أو حِسِّيٍّ على هذه القاعدة الكُلِّيَّة الَّتي تُعَدُّ أساسًا عندهم في تفسير وجود العالم بأسرِهِ سوى تقليدهم لمَنْ سبقهم من الفلاسفة،

---

(١) ابن تيميَّة «**اقتضاء الصِّراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**» (٢/ ٣١٠).

(٢) **انظر في بيان تفاصيل هذا الفيض**: الفارابي «**السِّياسة المدنيَّة**» (ص٣١)، والفارابي «**آراء أهل المدينة الفاضلة**» (ص٢٧-٢٨)، وابن سينا «**النَّجاة**» (ص٤٢٢)، وابن سينا «**النّيروزيَّة**» (ص٣٥)، والنيسابوري «**الغنية في الكلام**» (٢/ ٩٣٥، ٩٤٦).

والتي انبنَى عليها عندهُمُ القول بفيض الموجودات عن الله تعالى؛ فإذا كان أصلُ القاعدة مجانبًا للصَّوابِ، فمن باب أولى أنْ يكون ما نتج عنها كذلك، ومن أوضَحِ وأقصَرِ الطُّرُقِ في نقض هذه القاعدة أنَّها مخالفة للحسِّ، فلو كان الواحدُ لا يصدرُ عنه إلَّا واحدٌ، كيف يمكننا أنْ نُفَسِّرَ وجود هذا الكمِّ الهائل من المخلوقات؟[١].

وقد دفع جميع ما سبق الغزالي لأنْ يَصِفَ ما ذكره الفلاسفة في هذه القضية أنَّهُ من «التَّحكُّمات، وهي على التحقيق ظلماتٌ فوق ظلماتٍ، لو حكاه الإنسان عن منامٍ رآهُ لاستدلَّ به على سوء مزاجه، أو أورد جنسه في الفقهيَّات الَّتي قصارى المطلب فيها تخميناتٌ لقيل: إنَّها تُرَّهاتٌ لا تفيدُ غلبات الظنون»[٢]، كما وصف ابن رشد هذه القاعدة بأنَّها خرافة، واعترف بأنَّ قول الفارابي وابن سينا إنَّ الواحدَ لا يصدُرُ عنه إلَّا واحدٌ من أكذب القضايا[٣].

وقد حاول الفلاسفة أنْ يُبَرهنوا على صحَّة هذه النَّظريَّة بالنَّقل أيضًا، في محاولة منهم للتوفيق بينها وبين الأصول الإسلاميَّة، روى ابن سينا حديثًا منسوبًا إلى النَّبيِّ صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في طيَّاتِ عرضه لنظريَّة (الفيض والصُّدور)، قال فيه صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**أوَّلُ ما خلَقَ اللهُ العقل**»[٤]، وهو من جملة الأحاديث الَّتي أودعها العلماء كتب الأحاديث الموضوعة للتحذير منها[٥]، كما ذكره الشهرستانِيُّ أيضًا

---

(١) انظر: ابن تيميَّة «**مجموع الفتاوى**» (١٧/ ٢٨٨). والغزالي «**تهافت الفلاسفة**» (ص١٣٤).

(٢) الغزالي «**تهافت الفلاسفة**» (ص١٤٦). وانظر: الملاحمي «**تحفَةُ المُتكلِّمين في الرَّدِّ على الفلاسفة**» (ص١٣١).

(٣) انظر: ابن رشد «**تهافت التَّهافت**» (ص٢٩٤-٢٩٥).

(٤) ابن سينا «**الرِّسالة العرشيَّة**» (ص١٥).

(٥) **انظر على سبيل المثال**: ابن الجوزي «**الموضوعات**» (١/ ١٧٤)، والصغاني «**الموضوعات**» (ص٣٥)، والسُّيوطي «**اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة**» (١/ ١١٩).

عن فرقة الخابطيَّةِ من المعتزلة(١)، والحديث الثاني: «**أَوَّلُ ما خَلَقَ اللهُ القَلَمَ**»(٢)، وفيه تصريحٌ بالخلق والإيجاد، وهذا ينفي قول الفيض بالكُلِّيَّةِ، ولذلك قرَّر علي النشار أنَّ ما عليه الفلاسفةُ -كالكندي، والفارابي، وابن سينا- هو صورةٌ مختلطةٌ من المشائيَّةِ أو الأفلاطونيَّةِ المُحْدَثَة «مع محاولة غير ناجحة للتوفيق بينها وبين الفكر الإسلاميِّ»(٣).

*** وقد تَمَخَّضَ عن القول بنظريَّةِ (الفيض والصُّدور) اعتقاداتٌ كثيرةٌ تخالِفُ أصلَ الإسلام، وسأقتصرُ على ذكر ما له اتِّصالٌ بمسألة السَّبَبِيَّة:**

• أمَّا **المسألة الأولى** فهي متعلِّقَةٌ بمسبِّبِ الأسباب -الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ- فالفلاسفة ينفونَ عِلْمَهُ تعالى بالجزئيَّات(٤)؛ لأنَّ نظريَّة الفيض عندهم قائمةٌ على وصف الله تعالى بالوحدة، والوحدة عندهم أنَّه واحدٌ بسيط من كلِّ وجهٍ، لا يصدر عنه إلَّا واحدٌ(٥)، وبالتالي لا يجوز أن يعلم علمًا جزئيًّا؛ لأن العلم الجزئيِّ مُنافٍ للوحدة؛ لذلك لا بُدَّ أنْ يقوم علم الله تعالى على قواعد كُلِّيَّة لا معلومات جزئيَّة لئلَّا تحصل الكثرةُ بحال، وما نراهُ من إتقانٍ واتِّساقٍ في هذا الكون يجعلنا نوقِنُ أنَّ هذا الكون يسيرُ وفقَ سننٍ لا تتخلفُ يجب أن تضاف

---

(١) انظر: الشهرستاني «**المِلل والنِّحل**» (ص٨٧).

(٢) سبق تخريجه (ص١٧٠).

(٣) علي النشار «**نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**» (ص٤٩).

(٤) انظر: الفارابي «**آراء أهل المدينة الفاضلة**» (ص٣٧)، وابن سينا «**النجاة**» (ص٤٠٤)، والغزالي «**المُنقذ من الضَّلال**» (ص١٤٧)، والرَّازي «**معالم أصول الدِّين**» (ص٥٧)، والإيجي «**المواقف**» (٣/ ١٠٨)، وابن تيميَّة «**مجموع الفتاوى**» (١٨/ ٢٢٩)، وابن القيِّم «**مفتاح دار السَّعادة**» (٢/ ١١٩)، والتفتازاني «**شرح العقائد النَّسفيَّة**» (ص٣٦).

(٥) وهذا الصُّدور دون إرادة منه سبحانه، ونفي إرادة الله تعالى في الخلق عند الفلاسفة واحدةٌ من أفراد المخالفات الَّتي تمسُّ أصل العقيدة الإسلاميَّة، ولن أتطرَّقَ للكلام عن هذه الجزئيَّة لعدم صلتها المباشرة في موضوع الدِّراسة.

إلى الله تعالى الكامل، لكن هذه السُّنن في الوقت ذاته جزئيَّات يجب تنزيه الله تعالى عنها، والطريقة الوحيدة عندهم للجمع بين إضافة هذه السُّنن الكونيَّة لله تعالى وبين تنزيهه عن النقص بمعرفة الجزئيَّات، هي إضافة العلم بهذه السُّنن لله تعالى بطريقة كلِّيَّة، وحتى تسلم لهم هذه النَّظريَّة قالوا بالارتباط الضَّروريِّ بين الأسباب والمُسَبَّبات؛ لأنَّنا لو جوَّزنا القول بأنَّ لله علمًا جزئيًّا معيَّنًا، استثناء من هذه القاعدة، لدخلت الكثرة على الله تعالى، وهذا ممنوعٌ عند الفلاسفة، فدلَّ ذلك على وجوب بقاء علمِهِ كُلِّيًّا وعلى عدم انخرام قوانين الطبيعة ولو بمثالٍ واحدٍ؛ لذلك دافعوا عن نظريَّةِ الارتباط الضَّروريِّ بين الأسباب ومُسَبّباتها، يقول الفارابي واصفًا علم الله تعالى : «وهو عالم لا يتغيَّرُ علمه؛ لأنَّهُ يعلم الأشياء بالأسباب العقليَّة والترتيب الوجوديِّ لا بالحواسِّ، والعلمُ العقليُّ لا يتغيَّرُ والمستفاد من الحواسِّ يتغيَّرُ»[1].

وفي الحقيقة أنَّ كلَّ هذه المقدِّمات الَّتي قدَّموها تحكُّمات ليس عليها دليلٌ، كقولهم: إنَّ الواحد لا يصدُرُ عنهُ إلَّا واحدٌ؛ وككون الله تعالى واحدًا بناء على (نظريَّة الفيض). وقد حاول الفلاسفة التلفيق بين هذه النظريَّة وبين الشرع بالاستدلال بحديث العقل المذكور سابقًا تارة[2]، وبإطلاق مصطلحٍ شرعيٍّ على ما يعتقدونه من معانٍ باطلة تلقَّفوها عن (أفلوطين) تارةً أخرى.

وحاصل ذلك أنَّهُم يقولون: نحنُ نصفُ الله تعالى بالتوحيد، وقد جاء الشرع بذلك، وقد يظنُّ القارئ لكلامهم للوهلة الأولى -بما عنده من خلفيَّة معرفيَّة دينيَّة- أنَّ معنى التوحيد عند الفلاسفة يطابق المعنى الَّذي في ذهنه مسبقًا -وهو تفسير (لا إله إلَّا الله)-، فيحاكم المصطلح بناء على ما يفهمه هو منه، فيخطئ في الحكم، والمعنى الشرعي للتوحيد بعيدٌ كلَّ البعد عن المعنى الَّذي ذكره الفلاسفة، وجاءت نصوصُ الوحيِ لبيان كون الله تعالى واحدًا لا

(١) الفارابي «**رسالة زينون**» (ص٦).

(٢) انظر: (ص١٧٠).

شريك له في ربوبيَّتِهِ وألوهيَّتِهِ وأسمائِهِ وصفاتِهِ[١]، لا كما زعم الفلاسفة من معنى التوحيد.

وأنقلُ هنا كلمةً لابن عساكر يبيِّنُ فيها أنَّ علماء أهل السُّنَّة تنبَّهوا للخلل المنهجيِّ عند الفلاسفة من تسمية عقائدهم الباطلة بأسماء شرعيَّة، فأعرضوا عن قراءة كتب الفلاسفة لما فيها من تمويهٍ ولَبْسٍ للحقِّ بالباطل، قال عن هذه الكتب: «وجدتُ بَعْضها للفلاسفة مثل إسحاق الكِنْدِيِّ والإسفرازيِّ وأمثالهما، وَذَلِكَ كُلُّه خارجٌ عَن الطَّريق المُسْتَقيم، زائغٌ عَنِ الدِّين القويم، لا يجوز النَّظَرُ في تِلْكَ الكتب لِأَنَّهُ يجرُّ إِلَى المهالك؛ لِأَنَّها مملوءَةٌ من الشِّركِ والنِّفاق مُسَمَّاة باسم التَّوْحيد وَلِهَذا ما أمسكَ المتقدِّمونَ من أهل السُّنَّة وَالجَمَاعَة شَيْئًا من كتبهم»[٢]، ولذلك قال ابن القيِّم: «وتوحيدُ الجهميَّة والفلاسفة مناقضٌ لتوحيد الرُّسل من كلِّ وجهٍ»[٣].

وأما بالنِّسبة لعلم الله تعالى فالنُّصوصُ الشرعيَّةُ مليئةٌ بذكر علم الله تعالى لكلِّ شيءٍ سواء أكان علمًا كُلِّيًا أو علمًا جزئِيًّا، كقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ٦٢﴾ [العنكبوت:٦٢]، وقوله تعالى: ﴿۞وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلۡغَيۡبِ لَا يَعۡلَمُهَآ إِلَّا هُوَۚ وَيَعۡلَمُ مَا فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِۚ وَمَا تَسۡقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعۡلَمُهَا وَلَا حَبَّةٖ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلۡأَرۡضِ وَلَا رَطۡبٖ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ ٥٩﴾ [الأنعام:٥٩]، وكقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلۡغَيۡثَ وَيَعۡلَمُ مَا فِي ٱلۡأَرۡحَامِۖ وَمَا تَدۡرِي نَفۡسٞ مَّاذَا تَكۡسِبُ غَدٗاۖ وَمَا تَدۡرِي نَفۡسُۢ بِأَيِّ أَرۡضٖ تَمُوتُۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرُۢ ٣٤﴾ [لقمان:٣٤]، وغيرها من الآيات، وهذا العلم الإلهيُّ في هذه النصوص علمٌ جزئيٌّ، كالعلم بما في البَرِّ والبحر، وكسقوط الورق، وعلم أفعال العباد وغيرها من الأمور

(١) ذكر عبدالرَّزَّاق البدر هذا التَّقسيم عن أحد عشر عالمًا تتراوحُ وفاتهم ما بين (١٥٠هـ -٦٧١هـ). انظر: «**المختصر المفيد في بيان دلائل أقسام التَّوحيد**».

(٢) ابن عساكر «**تبيينُ كذب المفتري فيما نُسِبَ إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**» (ص١٣٩).

(٣) ابن القيِّم «**الصَّواعق المرسلة في الرَّدِّ على الجهميَّة والمُعَطِّلة**» (٣/ ١١١١).

الَّتي لا تُحْصَى؛ لذا كانت المرتبة الأولى من مراتب الإيمان بالقدر الإيمان بعلم الله تعالى الشامل، فالله يعلم ما كان، وما سيكون، وما لم يكن لو كان كيف يكون[١].

• **المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةُ**: وهي قول الفلاسفة بقِدَمِ بعض أفراد العالم مع الله تعالى[٢]، كوصفِ الكنديِّ الجرم الأقصى[٣] بقوله: «إذن الجرم الأقصى حيٌّ بالفعل أبدًا»[٤]، وكما زعم في أثناء كلامه عن النفس أنَّ العقلَ أزليُّ الوجود[٥].

وقد صرَّحَ كلٌّ من الفارابي وابن سينا بقِدَمِ العالم في غير موضعٍ من كتبهما، قال الفارابيُّ في معرض تقسيمه الموجودات إلى واجبٍ وممكنٍ: «وإذا كان ممكنُ الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محالٌ فلا غنى بوجوده عن علَّةٍ، وإذا وجب صار واجبَ الوجود بغيره، فيلزم من هذا أنَّه ممَّا لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجوب بغيره»[٦]. نلحظ هنا أنَّ الفارابيَّ جعل تقدُّمَ واجبِ الوجود: (الله تعالى) على ممكن الوجود تقدُّمًا رُتبيًّا لا زمانيًّا، وبهذا يكونُ ممكن الوجود مشاركًا لله تعالى في القِدَمِ والأوَّليَّةِ[٧]، وأصرحُ من ذلك ما ذكره في كتاب السِّياسة المدنيَّة حين قال: «فلذلك صار ما يوجد عنه

---

(١) انظر: ابن القيِّم «**شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتَّعليل**» (ص٢٩).

(٢) انظر: الدردير «**شرح الخريدة**» (ص٦٤)، و محمَّد المطيعي «**حاشية محمَّد المطيعي على الخريدة**» (ص٧٠).

(٣) عرَّفَ الكنديُّ الجرم بما له ثلاثة أبعاد. انظر: «**رسائل الكندي الفلسفيَّة**» (١/ ١٦٥)، وأمَّا تقييدُهُ بالأقصى فمقصوده الجرم الأوَّل، الَّذي هو محلُّ حلول العقل الأوَّل والنَّفسِ الكُلِّيَّة.

(٤) الكندي «**رسائل الكندي الفلسفيَّة**» (١/ ٢٥٢).

(٥) انظر: المرجع نفسه (ص٣٥٦، ٣٥٧).

(٦) الفارابي «**المجموع (رسالة عيون المسائل)**» (ص٦٦).

(٧) انظر: الفارابي «**رسالة زينون**» ضمن مجموعة من رسائل الفارابي (ص١٣٨).

غير متأخِّرٍ عنه بالزمان أصلًا، بل إنَّما يتأخَّرُ عنه بسائر أنحاء التأخُّر»[١]؛ لذلك حرص ابن سينا على جعل صفة التَّقدُّم الرتبي صفةً من صفاتِ واجب الوجود[٢] ليمهِّدَ القول بقِدَمِ العالم في مواضعَ أخرى من كتبه، يقول في «الإشارات والتنبيهات»: «وأما كون المعلولِ ممكن الوجود في نفسه، واجب الوجود بغيره، فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره»[٣]، وقال في كتاب «النَّجاة» عند وصفه المحدثات من حيث الأصل: «وكانت قَبْليَّة هو فيها معدوم»، ثم قال: «وقد بطلت تلك القبليَّة»[٤]، فكلُّ محدث من المخلوقات لا بُدَّ أن يوجد زمان لم يكن فيه موجودًا، وها هو يبطلُ تلك القبليَّة بناء على جعله ممكن الوجود واجبًا بغيره؛ لذلك نسب الغزالي لمتأخِّري الفلاسفة -ومنهم الفارابي وابن سينا- القول بقِدَمِ العالم، وأنَّهُ لم يزل موجودًا مع الله تعالى غير متأخِّرٍ عنه بالزمان، وأنَّ تقدُّمَ الباري عليه تقدُّمٌ بالذَّات والرُّتبة لا بالزَّمان[٥].

وقد عالج القرآنُ الكريمُ مسألة خلقِ العالم وغيرها من القضايا بأدِلَّةٍ شرعيَّةٍ عقليَّةٍ، سهلة المقدِّمات، برهانيَّة الدّلالة، وصفها الفيلسوف ابن رشد قائلًا: «ذلك أنَّ الطُّرُقَ الشرعيَّة إذا تُؤُمِّلت، وجدت في الأكثر قد جمعت بين وصفين: أحدهما: أن تكون يقينيَّة والثاني أنْ تكون بسيطة غير مركَّبة، أعني قليلة المقدِّمات، فتكون نتائجها قريبة من المقدِّمات الأُوَل»[٦]، ومن هذه الأدلَّة الدليل القرآنِيُّ في قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا۟ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [الطُّور:٣٥،٣٦]، **ففي الآيتين السَّابقتين**

---

(١) الفارابي «**السِّياسة المدنيَّة**» (ص٤٨).

(٢) انظر: ابن سينا «**الرِّسالة النّيروزيَّة**» (ص٣٢).

(٣) ابن سينا «**الإشارات والتَّنبيهات**» (٣/ ١٢٨).

(٤) ابن سينا «**النَّجاة**» (ص٣٥٥).

(٥) انظر: الغزالي «**تهافت الفلاسفة**» (١/ ٨٨).

(٦) ابن رشد «**الكشف عن مناهج الأدلَّة في عقائد الملَّة**» (ص١٤٨).

حصرٌ للأوجُهِ العقليَّة في إيجادِ المخلوقات في ثلاثة أوجه:

ـ **الأَوَّلُ**: أنْ يكون العالَمُ قد أوجَدَ نفسَهُ وأخرجها من العَدَمِ، وهذا مناقضٌ لمفهوم السَّبَبِيَّة العامّ مِنْ أنَّ الشَّيء لا بُدَّ له من مؤثِّرٍ خارجيٍّ أخرجه من العدم إلى الوجود.

ـ **الثَّاني**: أنْ يكونَ العالَمُ قد أوجِدَ من العَدَمِ دونَ مُحْدِثٍ، وهذا أيضًا يخالفُ الضرورة العقليَّة السَّابقة.

ـ **والثَّالِثُ**: أنَّ للعالَمِ خالِقًا أخرجَهُ منَ العدم إلى الوجود، وهو الصَّواب[(١)].

لذلك لـمَّا سمع جبير بن مطعم هذه الآيات من رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أثناء صلاة المغرب وكان حينها لم يدخل في الإسلام بعدُ، قال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: (كاد قلبي أنْ يطيرَ)[(٢)].

يقول ابن تيميَّة: «إذ كان كلٌّ من القسمين: وهو كونهم خُلِقوا من غير خالق، وكونهم خَلَقوا أنفسهم معلومُ الانتفاء بالضرورة، فإنَّ الإنسان يعلم بالضرورة أنَّهُ لم يَحدُث من غير محدِثٍ، وأنَّهُ لم يُحْدِثْ نفسَهُ»[(٣)].

والآياتُ القرآنِيَّةُ الَّتي فيها ذكر خلق الله تعالى للعالم كثيرةٌ جدًّا؛ منها قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ٦٢﴾ [الزُّمر:٦٢]، وقوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّۖ﴾ [الزُّمر:٥]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَۖ﴾ [الأنبياء:٣٣]، وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ١٠٢﴾ [الأنعام:١٠٢]،

---

(١) انظر: الإسفراييني «**التَّبصير في الدِّين وتمييز الفرقة النَّاجية عن الفرق الهالكين**» (ص١٥٤)، وابن تيميَّة «**تحقيق الإثبات للأسماء والصِّفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع (الرِّسالة التَّدمُريَّة)**» (ص٢٠)، وابن أبي العز «**شرح الطَّحاويَّة**» (١/ ٧٦).

(٢) البخاري «**صحيح البخاري**» (كتاب تفسير القرآن – سورة الطور) (حديث رقم: ٤٨٥٤) (٦/ ١٤٠).

(٣) ابن تيميَّة «**درء تعارض العقل والنَّقل**» (٣/ ١١٣).

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَآئِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ ٱلْخَلْقِ غَٰفِلِينَ ﴿١٧﴾﴾ [المؤمنون:١٧]، وغيرها من الآيات.

• **المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ:** وهي فرعٌ عن المسألَةِ الثانية، وهذه المسألةُ هي تأثيرُ الأجرام السَّماويَّة في الموجودات الَّتي جعلها الفلاسفة محلًّا للعقول والنفوس الفائضة عن الله تعالى، فلمَّا اعتقد الفلاسفة قِدَمَ هذه الأفلاك مع الله تعالى ونفوا إرادته سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ في إيجادها بعد العدم، أضافوا للأفلاك الإيجاد والتأثير؛ لأنَّها محلُّ حلول العقل كما زعموا، وقد أحسن (دي بور) لمَّا قال: «كانت نظريَّةُ الخلق أو حدوث العالم بعد أن لم يكن -منذ الصَّدر الأوَّل- أكبر عقائد علم الكلام الإسلاميِّ؛ لتكون شاهدًا على رفض المسلمين للمذهب الفلسفيِّ الوثنيِّ القائلِ بقِدَمِ العالم وبأفعال الطبيعة من ذاتها»[١]، فربط (دي بور) مسألة أفعالِ الطبيعة، وهي تأثيرُ الأسباب، بالقول بقِدَمِ العالم عند الفلاسفة، وقد نَقَلَ الرازي إجماع الفلاسفة على إثبات تأثيرِ العقول والنفوس في المخلوقات[٢]، وهو ما حصل تمامًا عند الكنديِّ في وصفه الجرم السَّماوِيَّ بأنَّهُ عِلَّةُ وجودنا[٣]، وعند الفارابي حين أثبت تأثيرَ الأجسام السماويَّةِ في وجود الأسباب الطبيعية الَّتي تحت السَّماويَّة[٤].

وكذلك ادَّعَى ابن سينا تأثيرَ الأجرام في العالم، فجعل النظر إلى عطارد سببًا في تحصيل العلوم[٥]، وزعم أيضًا أنَّ كثرَةَ الرُّجوم والشُّهُب في فصل الخريف سببٌ في حصول الأمراض والأوبئة[٦].

---

(١) دي بور «**تاريخ الفلسفة في الإسلام**» (ص١٣٥).

(٢) انظر: الرازي «**معالم أصول الدِّين**» (ص١٠٤).

(٣) انظر: الكندي «**رسائل الكندي الفلسفيَّة**» (١/ ٢٢٦).

(٤) انظر: الفارابي «**آراء أهل المدينة الفاضلة**» (ص٤٤).

(٥) انظر: ابن أبي أصيبعة «**عيون الأنباء في طبقات الأطباء**» (١/ ٤٥٣).

(٦) انظر: ابن سينا «**القانون في الطِّبِّ**» (٣/ ٨٨-٨٩).

واعتقادُ تأثيرِ الأجرام تأثيرًا ذاتيًّا في الموجودات مخالفٌ للشَّرعِ والعقل والحِسِّ على حدٍّ سواء، أمَّا مُخالفته للحِسِّ فظاهرٌ مما نراه من تجدُّدٍ للمخلوقات دون وجود أيِّ رابطٍ حسِّيٍّ بينها وبين الأجرام السَّماويَّة، وأما مخالفته للشَّرع والعقل فمن خلال ما تقرَّرَ في آية سورة الطور السابقة من أنَّ جميع ما سوى الله تعالى مخلوقٌ مربوبٌ لا يمكنُ أنْ يكونَ مؤثِّرًا بالإيجاد في غيره تأثيرًا ذاتيًّا مستقلًّا عنه سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ، كما أنَّ إثبات التأثير الذاتي للأجرام بالإيجاد منفيٌّ أيضًا من خلال دليل التَّمانع، ودليل التَّمانُع دليلٌ عقليٌّ شرعيٌّ وردَ لإثبات تفرُّدِ الله تعالى بربوبيَّتِهِ على المخلوقات وتدبيرِهِ سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ لجميع ما في الكَوْنِ، قال تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٖ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنۡ إِلَٰهٍۚ إِذٗا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۚ سُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ۝٩١﴾ [المؤمنون:٩١].

استخدم العلماءُ هذا الدليل في الرَّدِّ على من قال بوجودِ إلهينِ[(١)] كما هو قول المجوس صراحة، وكما هو حقيقة قول الفلاسفة؛ لذلك قال الإسفراييِنِيُّ في «التبصير» في حكاية قولهم: «كانَ الله هُوَ الأوَّلُ وَالنَّفس هُوَ الثَّاني. وَرُبما قالوا: العقل هُوَ الأَوَّلُ وَالنَّفس هُوَ الثَّاني. وَزَعَموا أَنَّ هذَيْنِ يُدَبِّران العالم بتدبير الكَواكِبِ السَّبْعَة والطبائع الأَرْبَعَةِ وَهَذا بِعَيْنِهِ قَول المَجوسِ»[(٢)]، وقال ابن تيميَّة: «وأمَّا الفلاسفة القائلون بقدم العالم... يجعلون بعض مبدَعات الرَّبِّ هي الفاعلة لما سواه، كما يزعمون مثل ذلك في العقل»[(٣)].

وبيانُ الدَّليل يتمُّ بفرضِ وجود ربَّيْنِ مُتَصرِّفَين في الكون، ولا بُدَّ أنْ تتوافَرَ فيهما صفات الكمال من الحياة والعلم والقدرة والإرادة، حتَّى يصدق عليهما

---

(١) انظر مثلًا: الماتريدي «**التَّوحيد**» (ص٩٠)، وابن الوزير «**العواصم والقواصم في الذَّبِّ عن سُنَّة أبي القاسم**» (٣/ ٣٦٥).

(٢) الإسفراييني «**التبصير في الدِّين**» (ص١٤٢).

(٣) ابن تيميَّة «**درء تعارض العقل والنَّقل**» (٩/ ٣٤٥). وانظر: المكلاتي «**لباب العقول في الرَّدِّ على الفلاسفة في علم الأصول**» (ص١٩٧).

وصف الرَّبِّ؛ يقول البغداديُّ: «لو كان للعالَمِ صانِعانِ قديمانِ لوجَبَ أنْ يكونا حيَّيْنِ قادِرَينِ عالِمَيْنِ مُختارَيْنِ»[(١)]، وهذه الشروط السابقة منفيَّةٌ عن الله تعالى وعن الأجرام على حدٍّ سواء عند الفلاسفة؛ لأنَّهُم قائلون بالفيض لا الخلق، ممَّا يُظْهِرُ جليًّا سوء ما هُمْ عليه من الاعتقادِ مخالفين بهذا جميع المسلمين وسائر أهل المِلل، قال ابن تيميَّة في معرض ردِّهِ عليهم في مسألة نفي إرادة الله تعالى: «إنَّ فاعل العالم قادِرٌ مختارٌ، كما هو مذهب المُسلمين، وسائر أهل الملل، وأساطين الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطو، فإنَّهُ لا بُدَّ أن يكونَ الفاعل المبدع مريدًا لمفعولاته حين فِعْلِهِ لها، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل:٤٠]»[(٢)]، وحتَّى لو سلَّمنا أنَّ الإيجاد بالفيض من باب التنزُّل، فوجود ربَّينِ مُتصرِّفين في إيجاد الكون منفيٌّ بالتَّمانُعِ، يتَّضِحُ ذلك بأن نرمز للرب الأول برمز (أ) والثاني برمز (ب)، فلا يخلو إمَّا أنْ يختلفا في إيجاد العالم أو يتوافقا، **فإذا اختلفا فأراد**[(٣)] **أحدُهُما إيجادَ العالَمِ والآخرُ عَدَمَ إيجادِهِ، فلا يخلو من أحد الاحتمالات التالية:**

١ ـ نفاذ إرادة (أ)، وعدم نفاذ إرادة (ب)، وهذا يدُلُّ على عدم استحقاق (ب) للرُّبوبيَّة.

٢ ـ نفاذ إرادة (ب)، وعدم نفاذ إرادة (أ)، وهذا يدُلُّ على عدم استحقاق (أ) للرُّبوبيَّة.

٣ ـ عدم نفاذِ إرادة أيٍّ منهما، وهذا يدُلُّ على عجزهما معًا، وهو باطل بالحس لأنَّ العالَمَ موجودٌ.

٤ ـ نفاذُ إرادتِهِما معًا وهذا مستحيلٌ لاجتماع النقيضينِ بإرادة أحدِهِما الإيجاد والآخر عدم الإيجاد.

---

(١) البغدادي «**أصول الدِّين**» (تحقيق: أحمد شمس الدِّين) (ص١٠٦).

(٢) ابن تيميَّة «**منهاج السُّنَّة النَّبويَّة في نقض كلام الشِّيعة القدريَّة**» (١/ ٢٣٤).

(٣) على التَّسليم بالفيض المزعوم.

يقرِّرُ البغداديُّ جواز اختلاف الرَّبَّيْنِ المفترضين، ثم يقول: «وكان اختلافهما في المُرادِ بأنْ يريد أحدُهُما حياةَ جسمٍ ويريد الآخرُ موتَهُ، ولم يخلُ حينئذٍ من أنْ يتمَّ مرادُهُما معًا أو لا يتمَّ مرادُهُما معًا، أو يتمَّ مرادُ أحدهما دون الآخرِ، ومحالٌ تمام مرادهما؛ لاستحالة كون الشيء حيًّا وميتًا في حالةٍ واحدةٍ، وإن لم يتمَّ مرادهما ظهر عجزهما، وإن تمَّ مراد أحدِهِما دون الآخرِ ظَهَرَ عجزُ الَّذي لم يتمَّ مراده والعاجز لا يكون إلهًا»[1].

وأمَّا إذا فرضنا توافق الرَّبِّ الَّذي رمزنا له بـ(أ)، و(ب) على إيجاد العالم، فلا يخلو أيضًا من أحد الاحتمالات الآتية[2]:

١ ـ أنْ يكونَ الموجد هو (أ) دون (ب)، فحينئذٍ لا داعي لوجود (ب).

٢ ـ أنْ يكونَ الموجِدُ هو (ب) دون (أ)، فحينئذٍ لا داعي لوجود (أ).

٣ ـ أنْ يشتَرِكَ كلٌّ منهما بإيجاد العالم، وهذا يدلُّ على عدم تمامِ قُدرَتِهما؛ لأنَّ القادر على الإيجادِ وحدَهُ لا يشاركُ غيره في الإيجاد.

٤ ـ أنْ يوجِدَ كلُّ واحدٍ منهما العالم استقلالًا، وهذا مستحيلٌ لعدَمِ جواز تعلُّقِ قدرتين تامَّتين بمفعولٍ واحدٍ.

ويظهرُ ممَّا سبق أنَّ جميع الاحتمالات تؤدِّي إلى القولِ بوجوبِ إفرادِ الرَّبِّ بالخَلْقِ والتَّصرُّف، فـ«الطبيعَةُ مسخَّرَةٌ لله تعالى، لا تعمَلُ بنفسها، بل هي مستعملةٌ من جهةِ فاطِرِها، والشمسُ والقمرُ والنُّجومُ والطَّبائعُ مسخَّراتٍ بأمرِهِ، لا فِعْلَ لشيءٍ منها بذاته عن ذاته»[3].

---

(١) البغدادي «**أصول الدِّين**» (تحقيق: أحمد شمس الدِّين) (ص١٠٦)، وانظر: ابن تيميَّة «**درء التَّعارض**» (٩/ ٣٥٥)، والمكلاتي «**لباب العقول في الرَّدِّ على الفلاسفة في علم الأصول**» (ص١٩٨).

(٢) انظر: ابن تيميَّة «**درء تعارض العقل والنَّقل**» (٩/ ٣٥٦، وما بعدها)، ابن تيميَّة «**مجموع الفتاوى**» (٢٠/ ١٧٥).

(٣) الغزالي «**المنقذ من الضَّلال**» (ص١٤٣). وانظر: الرَّازي «**مفاتيح الغيب (التَّفسير الكبير)**» (١٣/ ٨٧)، وابن حزم «**الفصل في المِلل والأهواء والنِّحل**» (٥/ ٢٤).

وبهذا العرض يتبيَّنُ ما عليه الفلاسفة من تهافُتٍ فيما زعموه من تأثيرِ الأجرام وغيرها من المخلوقاتِ بسبب تنكُّبهِمْ عنِ الصِّراط المُستقيم؛ لذا أرشد العلماء المسلمين لأنْ يستقوا عقائدهم منَ القرآن الكريم لا من غيره من الفلسفات، أذكر في هذا المقام ما قرَّرَهُ ابن الوزير في قوله: «وإنْ رجعتَ إلى ما أرشدَ إليه كتابُ الله تعالى مِن البراهين القاطعة، والأنوارِ السَّاطعَةِ، وجدْتَهُ مشحونًا من ذلك بأشفاهُ وأكفاهُ وأوفاه»[1].

*** ثالِثًا: فَلاسِفَةُ الغرب:**

ينقَسِمُ فلاسفة الغرب القائلون بالارتباط الضروريِّ بين الأسباب ومُسَبّباتها إلى ثلاث فئات:

• **الفِئَةُ الأولَى**: القائلونَ بالحَتميَّةِ الطَّبيعيَّةِ مع إيمانهم بالخالق عَزَّوَجَلَّ والوحي، ولكنَّهُمُ ادَّعوا أنَّ الأمور العلميَّة التجريبيَّة لا يمكن للوحي أن يشارك العلم في إثباتها أو نفيها، فالواجب عندهم فصلُ العلم التجريبيِّ والدِّينِ عن بعضهما البعض كما فعل (بيكون) و(ديكارت).

• **الفِئَةُ الثَّانِيَةُ**: وهِيَ كالأولى، ولكنَّهُم مُنكرون لجميع الأديانِ مع إيمانهم بوجود الرَّبِّ سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ كـ(جون لوك) ومن تابعه كـ(تونالد)، و(هارتلي).

• **الفِئَةُ الثَّالِثَةُ**: وهي القائلَةُ بالحتميَّةِ الطبيعيَّةِ مع إنكارهم لوجود الله تعالى، وهم ملاحدة الفلاسفة كـ(هوبز)، و(شبنهور)، و(كونت).

ونلحظُ من خلال التقسيم السابق أنَّ البُعد عن الدِّين عند فلاسفة الغرب يتناسبُ طرديًّا مع مرورِ الزمن، ففلاسفة الفئة الأولى يثبتون الرَّبَّ والدِّينَ، وفلاسفة الفئة الثانية ينفونَ جميع الأديان، والثالثة ينفونَ الرَّبَّ عزوجل مع اشتراكهم جميعًا بالقول بالارتباط الضَّروري بين الأسباب ومُسَبَّباتها، ويعلِّقُ محمَّد قطب على وصف الحالة الإيمانيَّة الأوروبيَّة قبل عصر النهضة وبعده

---

(١) ابن الوزير «**العواصم والقواصم في الذَّبِّ عن سُنَّة أبي القاسم**» (١/ ٢٠٦).

بقوله: «الاتِّجاه المنسلخ من الدِّين، المُتَّجِهُ إلى المادِّيَّة، لم يقفز دفعةً واحدةً من الرُّوحانيَّة الدِّينيَّة إلى المادِّيَّة اللَّادينيَّة... ولكنَّهُ في كلِّ قفزةٍ يتَّجِهُ إلى المادِّيَّة أكثر، ويبتعِدُ عن الله أكثر»[١].

وستتمُّ مناقشة الفئة الأولى من الفلاسفة من خلال بيان الحالَةِ الإيمانيَّةِ في أوروبَّا في العصر الَّذي عاشت فيه هذه الفئة من الفلاسفة وبيان الأسباب الَّتي أدَّتْ فيهم إلى فَصْلِ الدِّينِ عن العلم التَّجريبيِّ، مع مناقشة هذه الفئة في نظرتهم للارتباط الضَّروريِّ بينَ الأسباب ومُسَبَّباتها.

أمَّا بخصوص الحالة الإيمانيَّةِ لعصر هذه الفئة من الفلاسفة، فلا بُدَّ قبل الحديث عنها أنْ أبيِّنَ أنَّ أصلَ التَّديُّنِ أمرٌ فطريٌّ مركوزٌ في النَّفسِ البشريَّة ويصعُبُ اقتلاعُهُ بسهولة[٢]؛ لذا فمِنَ البداهة أنْ يكون الدِّين أو الخبَرُ الإلهيُّ أحدَ مصادر المعرفة الَّتي يحصَلُ به المرءُ على جزءٍ من معارفه، وليس هذا الأمر عند المسلمين فحسب، بل هوَ في غالب البشر، يقول (جون كالفن): «لقد خلق الله فينا حاسَّة مقدَّسَةً تعطينا القدرة على تكوين الإيمان بالله في نفوسنا»[٣]، ويقرِّرُ (توما الاكويني) هذه الحقيقة بقوله: «إنَّ معرفتنا العامَّةَ بوجود الله مغروسَةٌ في نفوسنا بمقتضى الفطرة»[٤].

تساعِدُنا هذه المقدِّمة في تحليلِ موقف هذه الفئة من الفلاسفة من الدِّين، ثمَّ ربط هذا الأمر بقضية الأسباب، ونجد عند النظر في الحقبة الزَّمنيَّة الَّتي عاشتها أوروبَّا قرونًا عديدة أنَّها كانت متمسِّكَةً بإيمانها الكَنَسي، وما يمليها عليهم رجالُ الدِّينِ بمقتضى فطريَّة التَّديُّن في النَّفس البشريَّة، ومع مرور الزَّمن وظهور الثورة العلميَّة في عصر النَّهضة الَّذي كان هؤلاء الفلاسفة أحد أعلامه،

---

(١) محمَّد قطب «**مذاهب فكريَّة معاصرة**» (ص٢٦٢).

(٢) وقد سبق تقرير هذا الأمر في المناقشة التَّأصيليَّة. انظر (حاشية رقم:١، ص١٩٢).

(٣) بلاتنتجا «**العلم والدِّين والطَّبيعانيَّة**» (ص٨٣).

(٤) المرجع نفسه (ص٨٣).

حصل تعارض بين مخرجات هذه العلوم الحِسِّيَّة والعقليَّة وبين ما يؤمن به الأوروبيُّون من خلال كُتُبهم المُقَدَّسة[١]، فكان لا بُدَّ لهم أن يجدوا مخرجًا لحلِّ هذه الإشكاليَّة لكي يَسْلَموا من التناقض بين ما أظهره العلم التجريبيُّ لهم وبين إيمانهم بكتابهم المقدَّس، فكانت النتيجَةُ الَّتي ذهبوا إليها أنَّهم قرَّروا فصل الدِّين عن المسائل الطبيعية الَّتي تُبحث من خلال العلم التجريبي، فعلى سبيل المثال عارض (بيكون) إقامة أي شيءٍ علميٍّ على تطبيق توكيدات الدِّين الموحى به، ووصف هذه المحاولات بأنَّها «بحثٌ عن الميت بين الأحياء»[٢]، وقرَّر (ديكارت) أنَّ الدِّين مستَقِلٌّ استقلالًا تامًّا عن العلم بسبب طبيعة الأمور المبحوثة في كلٍّ منهما، فالعلم الطبيعيُّ يبحثُ قوى الطبيعة والتَّجرِبَة، ويختصُّ الدِّين بمصائر النفس، فوجود صلةٍ بينهما عنده مرفوضٌ تمامًا[٣].

نلحظُ ممَّا سبقَ أنَّ فلاسفة هذه الفئة حافظوا على إيمانهم الدِّينيِّ بمقتضى فطريَّة الدِّين، إلَّا أنَّهم رفضوا مشاركة أيِّ نصٍّ مُقَدَّسٍ فيه حديثٌ عن أمورٍ كونيَّة مع مخرجات العلم الطبيعيِّ التَّجريبيِّ، وكان الواجب عليهم أن يحتفظوا بالدِّين كلِّه كمصدرٍ من مصادر المعرفة، سواء كان النَّصُّ الدِّينِيُّ في الأمور الكونيَّة أو في الأمور الشرعيَّة، وكان عليهم أنْ يُدْركوا -في حال تعارضتِ النُّصوص المقدَّسَةُ عندهم مع القطعيات الحِسِّيَّة أو العقليَّة- أنَّ هذه النُّصوص المقدَّسة ليست إلهيَّة المصدر[٤]، بل هي من صنع البشر وطالها عبثُ رجالِ الدِّين، وأن يبحثوا في الأديان الأخرى الَّتي لا يوجد فيها تعارُضٌ بين النُّصوص الشرعيَّة والعلوم الطبيعيَّة القطعيَّة، ولو أنَّهُم فعلوا ذلك لسَلمَ لهم الدِّينُ بنصوصه الكونيَّة والشرعيَّة ولسَلمَ لهم أيضًا العلم التطبيقيُّ، ولقادهم هذا

---

(١) انظر: (حاشية رقم:٤، ص٢٢٧).

(٢) وليم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص٦٩).

(٣) انظر: ايميل بروتو «**العلم والدِّين في الفلسفة المعاصرة**» (ص١٩-٢٠)، ووليم «**تاريخ الفلسفة الحديثة**» (ص١٠٣).

(٤) انظر: (الحاشية رقم: ٤، ص٢٢٧).

العلم التطبيقيُّ للاهتداء إلى الدِّين الحقِّ، ولكن هذا الأمر لم يحصل، إما بسبب عدم وصول الدِّين الحقِّ لهم أو بسبب قياسهم الدِّين الإسلاميَّ دون فحصٍ لأدلَّتِهِ على الأديان الأخرى كمَنْ سمع عن الإسلام مع بقاء لوثة فصلِ الدِّين عن العلم بسبب تعارض دينه المحرَّف مع المعطيات العلميَّة، فقام ذلك الشخص بفرض المقدِّمات التالية:

المُقَدِّمَةُ الأولَى: العلمُ يتناقضُ مع الدِّين.

المُقَدِّمَةُ الثَّانِيَةُ: الإسلامُ والنَّصرانيَّة واليهوديَّة والهندوسيَّة أديان.

النتيجة: العلم يتناقَضُ مع الإسلام والنَّصرانيَّة واليهوديَّة والهندوسيَّة.

وبعدها عمَّم هذه النتيجة على جميع الأديان قاطبة.

والنقاش في المقدمة الأولى هو تحرير المقصود بالعلم، والمقصود بالدِّين.

• ما هو المقصودُ بالعلم؟ هل هو العلم الشامل لجميع مصادر المعرفة؟ أو أنَّهُ العلم التجريبي الحِسِّيُّ؟ إذا كان المقصود العلم الشامل لجميع مصادر المعرفة، فهذا الأمر باطل قطعًا لأنَّ الدِّينَ الإلهيَّ الصحيح جزءٌ من مصادر العلم والمعرفة، كما تقرَّرَ من خلال المناقشة التأصيليَّة، وإذا فرضنا هذه الفرضيَّة تصير المقدمة الأولى كالآتي: (جميع مصادر المعرفة، ومنها الدِّين) يتعارض مع (الدِّين)، ولا أظنُّ هذا قصد الَّذي طرح القياس، وإذا كان المقصود بالعلم هو العلم التجريبيُّ الحِسِّيُّ، فيبقى أنْ نعرف ما درجة هذا العلم المتعارض مع الدِّين من حيث كونه حقيقة علميَّة يقينيَّة (Scientific fact) أو نظريَّة علميَّة (Scientific theory).

ننتقل الآن إلى الجزء الثاني من المقدِّمة الأولى، ما هو المقصود بالدِّين؟ هل هو الدِّين الحقُّ؟ أو الدِّين الباطل؟ ثمَّ هل دلالةُ النَّصِّ على المعنى المذكور يقينيَّة؟ أو ظَنِّيَّة؟ لا بُدَّ من التفصيل في كلِّ هذه الجزئيَّات؛ لذلك من الخطأ تعميم جوابٍ واحدٍ على هذا القياس قبل تحرير المقصود بالجزئيَّات السابقة؛ لذلك قال (بول فييرابند) حينما سئل عن تعارض الدِّين مع العلم: «ما الَّذي

يجب أنْ تكون عليه العلاقَةُ بين الدِّين والعلم؟ وأجيبُ مرَّةً أخرى: أنَّ هذا يجب أنْ يقرَّرَ في كلِّ حالٍ على حدة، ولا يمكن أنْ يقرَّر دفعةً واحدةً لجميع الحالات»[1].

ويظهرُ من خلال هذا النَّصِّ حجم الإشكال المنهجيِّ الَّذي وقع فيه من عمَّم أنَّ الدِّين يتناقضُ مع العلم، دون أي تفصيل، عن أيِّ دينٍ يتكلَّمُ؟ وعن أيِّ علم؟ وما درجة يقينيَّة كلٍّ من الدِّين والعلم في المثال المطروح؟

وستتمُّ مناقشة كلِّ الاحتمالات العقليَّة بناء على التقسيم السَّابق لهذا التعارض مع استبعاد ما تمَّ استبعاده في المقدِّمة الأولى، وسيتمُّ تقسيمُ الدِّين إلى دينٍ يقينيٍّ وظنِّيٍّ وباطلٍ؛ **فتكونُ الاحتمالات كالآتي:**

١ ـ تَعارُضُ حَقيقَةٍ عِلْمِيَّةٍ مَعَ الدِّينِ الحَقِّ: هذا لا يمكن أنْ يكونَ؛ لأنَّ هذا التعارُضَ يؤدِّي إلى الجمع بين النقيضين وهو ممتنعٌ عقلًا؛ لذا لو فرض هذا التعارض، فإمَّا أن تكون القضيَّة العلميَّةُ نظريَّة علميَّة وليست حقيقة علميَّة، أو أنْ يكون الدِّينُ ظنِّيَّ الثبوت أو الدّلالة، أو أن يكون دينًا باطلًا؛ لذلك قال ابن تيميَّة: «فلو تعارض دليلانِ قطعيَّانِ، وأحدهما يناقض مدلولَ الآخَرِ، لَلَزِمَ الجمعُ بين النقيضين، وهو محالٌ، بل كلُّ ما يعتقد تعارضه من الدَّلائل الَّتي يعتقد أنَّها قطعيَّة فلا بُدَّ من أن يكون الدليلانِ أو أحدهما غير قطعيٍّ، أو أن لا يكون مدلولاهما متناقضين، فأمَّا مع تناقض المدلولين المعلومين فيمتنع تعارض الدَّليلين»[2]، أمَّا أنْ يتعارَضَ الدِّين الحق مع المعطيات العلميَّة اليقينيَّة، فإنَّ هذا لا يكون؛ لأننا «معشر المسلمين، نعلَمُ على القطع أنَّهُ لا يؤدِّي النَّظرُ البُرهانِيُّ إلى مخالفة ما ورد به الشَّرع؛ فإن الحقَّ لا يضادُّ الحقَّ، بل يوافِقُهُ ويشهد له»[3]، وأضرب مثالًا على فرضيَّة هذا التناقض من خلال أحد أعلام هذه

---

(١) بول فييرابند «**طغيان العلم**» (ص١٥٣).

(٢) ابن تيميَّة «**درء تعارض العقل والنَّقل**» (١/ ٧٩).

(٣) ابن رشد «**فصل المقال فيما بين الحكمة والشَّريعة من الاتِّصال**» (ص٣١-٣٢).

الفئة من الفلاسفة وهو (سبينوزا)، فقد أنكر المعجزات بناء على حتميَّةِ الأسباب وعدم جواز انخرامها[١]، وعند تحليل موقف (سبينوزا) نجدُ أنَّه اعتقد بناءً على أسسٍ عمليَّةٍ تجريبيَّةٍ أنَّ الحتميَّة السَّبَبِيَّة حقيقةٌ علميَّةٌ، ثمَّ ردَّ الدِّين والمعجزات؛ لأنَّها تتناقض مع هذه الحقيقة العلميَّة بنظره، يصفُ (جون لينكس) من هذا حاله بقوله فـ«إما أنْ نؤمِنَ بالمعجزات أو نؤمِنَ بالتفسير العلميِّ لقوانين الطبيعة، ولا نستطيع أن نؤمِنَ بِكِلَيهما، والأمر بالنِّسبة لهم هو الخيار الوحيدُ للمرء العاقل»[٢]، ويمكن الرَّدُّ على (سبينوزا) بأنَّ الحتميَّة السَّبَبِيَّة ليست حقيقة علميَّة، فالعلم الحديثُ أثبتَ بما لا يدع مجالًا للشَّكِّ أنَّ العلاقة الحتميَّة بين الأسباب ومسبِّباتها ليست متحقِّقة كما كان سائدًا في عصر (سبينوزا) وغيره من فلاسفة هذه الفئة، وبالتالي فإنَّ الحتميَّة السَّبَبِيَّة لا تعدو كونها نظريَّة علميَّة لا حقيقة علميَّة، كما أنَّها لا تعدُّ الآن نظريَّة صحيحة أصلًا، يقولُ (ألفن بلانتنجا) بعد مناقشةٍ طويلةٍ لمسألة الحتميَّة السَّبَبِيَّة: «الَّذي يتَّضحُ لنا حتَّى الآن أنَّ العلم الكلاسيكي لا يتضمَّنُ القول بالحتميَّة الفلسفيَّة»[٣]، وأما من حيث الدِّين، فإن وجود المعجزات الَّتي تنقضُ هذه الحتميَّة أمرٌ يقينيُّ الثبوت والدّلالة ولا يمكن إنكاره دينيًّا، وبالتالي الواجب إعادة تفسير هذه النظريَّة العلميَّة بما يتوافق مع الدِّين لقطعيَّة ثبوته ودلالته، أو يحكم ببطلان هذه النظريَّة؛ لمخالفتها الدِّين والعلم التجريبي على حدٍّ سواء.

فلا تعارض حينئذٍ بينَ الدِّين الحقِّ والحقائق العلميَّة، ولذلك «لو أنَّ المعترض تريَّثَ ولم يعاجِلِ إلى افتراض التعارض لانتهى إلى تكامل التفسيرين، وأنَّ التفسير العلميَّ يقودُ ضرورة إلى التفسير الدِّينيِّ»[٤]، وكما قال (ستيفن ماير) وهو من المختصِّين بعلم الطبيعة، حين سُئِلَ بماذا يؤمن؟ قال: «إنَّ حكمي

---

(١) انظر: (ص١٥٩).

(٢) أحمد حسن «**أقوى براهين د.جون لينكس في الرَّدِّ على الإلحاد**» (ص١٤٨).

(٣) بلانتنجا «**العلم والدِّين والطَّبيعانيَّة**» (ص١٠٤).

(٤) سامي عامري «**العلمويَّة (الأدلجة الإلحاديَّة للعلم في الميزان)**» (ص١٦٥).

مختلفٌ تمامًا، فأنا أؤمِنُ أنَّ شهادة العلم تؤيِّدُ الإيمان، وبينما تكون هناك دائمًا نقاطُ توتُّرٍ أو صراع غير محلول، فإنَّ التطورات الكبرى في العقود الخمسة الأخيرة كانت تسيرُ بقوَّةٍ نحو اتِّجاه الإيمان... إنَّ العلم يشيرُ إلى الله»[1]، ولو فعل (سبينوزا) ذلك لما وقع فيما وقع فيه من رَدٍّ للمسلَّمات الدِّينيَّة بدعوى تعارضها مع العلم.

٢ ـ تَعارُضُ حَقيقَةٍ عِلْمِيَّةٍ مَعَ الدِّينِ الظَّنِّيِّ: ففي هذه الحالة تُقَدَّمُ الحقيقةُ العلميَّةُ على الدِّين الظَّنِّيِّ سواء كان ظَنِّيَّ الثُّبوت أو الدّلالة، ولكن لا بُدَّ من الانتباه عند تطبيق هذه القاعدة أن تكون الحقيقةُ العمليَّة يقينًا يتَّفِقُ عليه جميع العلماء والعقلاء في هذا الباب، وقد ذكر ابن الجوزيِّ شيئًا من ذلك في معرفة علل الحديث، حيث قال: «ألا ترى أنَّه لو اجتمع خلقٌ من الثِّقاتِ فأخبروا أنَّ الجَمَلَ قد دخل في سمِّ الخياط[2] لما نفعتنا ثقتُهُمْ ولا أثَّرت في خبرهم؛ لأنَّهم أخبروا بِمُستحيل، فكلُّ حديث رأيتَهُ يخالِفُ المعقول، أو يُناقِضُ الأصول، فاعلم أنَّهُ موضوعٌ فلا تتكلَّفِ اعتباره»[3]، أمَّا أنْ يتمَّ تقديمُ مسألةٍ علميَّةٍ بدعوى أنَّها حقيقةٌ دون تحقيق مناط كونها كذلك، فإنَّ ذلك يؤدِّي إلى ردِّ الدِّين والجناية على العلم على حدٍّ سواء، كما حصل مع (سبينوزا) في المثال السابق، إضافة إلى التَّنبيه إلى أنَّ المسألة المردودَةَ في هذه الحالة هي المسألة الظَّنِّيَّة الواردة في الدِّين لا الدِّين كلُّه، وعدم تحقيقِ هذه المسألة والتَّثَبُّت منها من مثارات الشُّبَهِ، المقصود أنَّك في هذه الحالة «بحاجةٍ إلى إثبات يقينيَّة ما ذهَبْتَ إليه من النَّظريَّة العلميَّة، ثمَّ إثبات أنَّ الدِّين يقول بعكس هذه النَّظريَّة، ثمَّ إثبات استحالة الجمع بينهما»[4].

---

(١) سلطان العميري «**ظاهرة نقد الدِّين في الفكر الغربي الحديث**» (١/ ٤٦٥).

(٢) أي: ثقب الإبرة.

(٣) ابن الجوزي «**الموضوعات**» (ص١٠٦).

(٤) حسن الأسمري «**النَّظريَّات العلميَّة الحديثة**» (ص٢٣٦).

٣ ـ تَعارُضُ حَقيقَةٍ عِلْمِيَّةٍ مَعَ الدِّينِ الباطِلِ: وفي هذه الحالة يتمُّ تقديم الحقيقة العلميَّة كذلك، ولكنَّ الفرق بين هذه الحالة والحالة السَّابقة أنَّ الدِّين في هذه الحالة لا يكون ثابتًا أصلًا، عدا أنْ يكون يقينيًا أو ظنِّيًا، ويكون هذا التعارض علامة على بشريَّة هذا الدِّين أو تحريفه، وإذا أردنا أنْ نتكلَّمَ عن الفئة الأولى من فلاسفة الغرب فإنَّنا نُطَبِّقُ هذه القاعدة على نصوص «الكتاب المقدَّس» لنرى أوَّلًا هل هو صحيحٌ من حيث الثُّبوت؟ فنجد (سبينوزا) بعد تسليطه النَّقد على أسفار موسى في «الكتاب المقدَّس» يخرج بنتيجة مفادها أنَّ «موسى ليس مؤلِّفَ الأسفار الخمسة، بل إنَّ مؤلِّفها شخصٌ آخر عاش بعده بزمنٍ طويل»[١].

ونقل الدكتور محمَّد الشَّرقاوي كلام العلماء الغربيِّين في تاريخ تدوين العهد القديم والجديد، ثمَّ قال: «ويُلاحَظُ أنَّ أبعدَ تاريخٍ لتدوين أقدم نسخةٍ خطيَّةٍ للكتاب المقدَّسِ حسب المتساهلين من علماء الأديان الغربيِّين هو نهاية القرن الرابع الميلادي، وهذا يعني أنَّ أقدم نسخة خطِّيَّة مدوَّنَةٍ للتَّوراة قد كُتِبَتْ بعد نزول التَّوراة بأكثر من ألفي سنة، وأنَّ أقدم نسخةٍ خطِّيَّةٍ موجودةٍ للعهد الجديد قد كُتِبَتْ بعد رفع عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بأكثر من أربعة قرون»[٢]؛ لذلك فإنَّ القولَ بصِحَّةِ نسبةِ الكلام إلى الوحي يحتاج إلى حجَّةٍ يَبْذُلها أهل الأديان، فلا يسلَّمُ لصاحب الدعوى حتَّى يقيم برهانها[٣]، هذا من حيث السَّند، أمَّا من حيث المتن فقد قال الفيلسوف واللَّاهوتي (ويليام لين كريج) أشهر المدافعين عن النَّصرانيَّة في العالم لمَّا سُئِلَ عن تناقضات الأناجيل: «أنا لا أُصِرُّ على عصمة الأسفار المُقَدَّسة من الخطأ»[٤]، وبالتالي يتمُّ تقديم الحقيقة العلميَّة على الدِّين

---

(١) اسبنوزا «**رسالة في اللَّاهوت والسِّياسة**» (ص٢٥٨)، وقال بعدها بصفحات: «من هذه الملاحظات كلِّها يبدو واضحًا وضوحَ النَّهار أنَّ موسى لم يكتب الأسفار الخمسة، بل كتبها شخصٌ عاش بعد موسى بقرونٍ عديدةٍ» المرجع نفسه (ص٢٦٣).

(٢) محمَّد الشَّرقاوي «**في مقارنة الأديان بحوث ودراسات**» (ص٥٥).

(٣) انظر: سامي عامري «**العلمويَّة**» (ص٨٢).

(٤) سامي عامري «**العلم وحقائقة.. بين سلامة القرآن الكريم وأخطاء التَّوراة والإنجيل**»=

في هذه الحالة. يقول ابن تيميَّة: «وإنْ كان أحدُ الدَّليلين المتعارِضَين قطعيًّا دون الآخر فإنَّهُ يجبُ تقديمُهُ باتِّفاق العقلاء، سواء كان هو السَّمعي أو العقلي، فإنَّ الظَّنَّ لا يَرْفَعُ اليقين»[1]، ومن باب أولى تقديم الحقيقة العلميَّة إذا كان الدِّين باطلًا أو مُحَرّفًا.

٤ ـ تَعارُضُ نَظَرِيَّة عِلْمِيَّةٍ مَعَ الدِّينِ اليَقينِيِّ: وهذه الحالة كالسَّابقة، يتمَّ تقديم اليقينيِّ على الظَّنِّيِّ، فيقدَّمُ الخبَرُ الدِّيني على النَّظريَّة العلميَّة بسبب عدم ارتقائها إلى حقيقة علميَّة، كما فعلنا في المثال السابق القائل بأنَّ الكون يسيرُ وفق قوانين لا تتخلَّفُ أبدًا، يتعارضُ هذا الطَّرْحُ تعارضًا صريحًا مع إثبات المعجزات يقينًا عن طريق الخبَرِ الإلهي، فتُرَدُّ النَّظريَّة العلميَّة؛ لكونها ليست حقيقةً علميَّةً، ويُقْبَلُ التَّفسيرُ الدِّينيُّ اليقينيُّ.

= (ص٩٨)، بيَّنَ المؤلِّفُ في هذا الكتاب مخالفات التَّوراة والإنجيل للحقائق العلميَّة بطريقةٍ مُنصفَةٍ غير مُتحاملة على النُّصوص المُقَدَّسة عند اليهود والنَّصارى، وقد كان منهجه قائمًا على تفسير هذه النُّصوص بدلالة لغتها الأصليَّة، وتأكيد معاني النُّصوص في لغتها الأصليَّة استنادًا إلى التَّرجمات القديمة والحديثة عند الحاجة، مع مراعاة السِّياق وتأكيد فهمه للنَّص من خلال ما قرَّره الأحبار وآباءُ الكنيسة عند الحاجة لذلك، مع الاهتمام البالغ بأقوال المفسِّرين للكتاب المقدَّس من علماء النَّصارى واليهود والنُّقاد الأكاديميِّين حتَّى لا يتمَّ اتِّهامه بالقول العاطفيِّ المنحازِ إلى جانب إدانة «الكتاب المقدَّس» ابتداءً، وتوثيق الحقائق العلميَّة من المراجع المُتَخَصِّصة إلَّا أنْ تكون حقائق بدهيَّة؛ ككرويَّةِ الأرض. انظر منهجه في الكتاب (ص١٠١-١٠٢)، ثمَّ سَرَدَ المؤلِّفُ مخالفات «الكتاب المقدَّس» للحقائق العلميَّة في شتَّى العلوم؛ كبدء الخلق، وشكل الكون، ونهاية الكون، ودورة المياه، والجغرافيا، وعلم الحساب، وعلم الأجنَّة، وعلم الأمراض، وعلم الحيوان، وعلم النَّبات، وغيرها، وخرج بعدها بنتيجةٍ مفادُها أنَّ الأخطاء العلميَّة في «الكتاب المقدَّس» كثيرةٌ كمًّا ومتنوعَةٌ كيفًا بما يمنع أنْ ينجح التأويل الواسع لهذه النُّصوص في استنقاذ عصمَةِ هذه الأسفار. انظر: المرجع نفسه (ص٦٢٦).

(١) ابن تيميَّة «**درء تعارض العقل والنَّقل**» (١/ ٧٩).

٥ ـ تَعارُضُ نَظَرِيَّةٍ عِلْمِيَّةٍ مَعَ الدِّينِ الظَّنِّيِّ: نلجأُ في هذه الحالة إلى ترجيح أحدهما بناءً على أُسُسِ التَّرجيح المعتبرة، فأيُّهما كان الأقوى أدلَّة، كان هو الراجح، يقول ابن تيميَّة في هذا الصَّدد: «وأمَّا إنْ كانا جميعًا ظَنِّيَّيْنِ: فإنَّهُ يُصار إلى طلب ترجيح أحدهما، فأيُّهما ترجَّحَ كان هو المُقدَّم، سواءٌ كان سمعيًّا أو عقليًّا»[1].

٦ ـ تَعارُضُ نَظَرِيَّةٍ عِلْمِيَّةٍ مَعَ الدِّينِ الباطِلِ: تقدَّم في هذه الحالة النَّظريَّة العِلميَّة، مع عدم الجزم بقطعيَّتها، على الدِّين الباطل؛ لأنَّهُ حينئذٍ لن يكون خبَرًا صادِقًا.

ويلخِّصُ ابن تيميَّة هذه الحالات بقوله: «إذا تعارض النَّقْلُ والعقلُ[2]، إمَّا أنْ يريدَ به القطعيِّين، فلا نسلِّمُ إمكان التَّعارض حينئذٍ، وإمَّا أنْ يريدَ به الظَّنِّيِّين، فالمُقَدَّمُ هو الرَّاجحُ مطلقًا، وإمَّا أنْ يريدَ به ما أحدهما قطعيٌّ، فالقطعيُّ هو المُقَدَّمُ مُطْلَقًا»[3].

وبهذا يتبيَّنُ كيفيَّةُ التعامل الصَّحيح عند حصول تعارضٍ بين خبَرٍ دينيٍّ وعلمٍ تجريبيٍّ، بهذه الطريقة تكون نتائجُ هذا النَّظر صحيحةً غير مُتعارِضَةٍ، متوائمةً غيرَ متنافِرَةٍ، يقول أبو الحسن العامري بعد أنْ ذكر بعض الصناعات الطبيعيَّة، ومنها الطِّبُّ: «فهذه مجامِعُ ما يرتفق به من صناعة الطبيعيِّين، وقد علم أنَّه ليس بينها وبين العلوم المِلِّيَّةِ عنادٌ ولا مضادَّةٌ»[4]. ويقول (لينكس): «الإيمان والدَّليلُ قرينانِ لا ينفصلان، فالإيمانُ حقيقة استجابة إلى الدَّليل، وليس الرِّضا بغياب الدَّليل، ولا يوجد في النَّظرة الدِّينيَّة وجوب الاعتقاد بالأمور بلا دليلٍ، تمامًا كما هو الأمر في العلم، فالإيمان والمنطق والدَّليل أمورٌ مترابِطَةٌ تتَّصِلُ بعضها ببعض»[5]. وإذا كان الحالُ كذلك لا نحتاجُ إلى فصلِ الدِّين عن العلم

---

(١) المرجع نفسه (١/ ٧٩).

(٢) العقل في الحالة الَّتي نتكلَّم عنها هو القول بالحتميَّة السَّبَبِيَّة بناءً على العلم التَّجريبيِّ.

(٣) ابن تيميَّة «**درء تعارض العقل والنَّقل**» (١/ ٨٦-٨٧).

(٤) محمَّد بن يوسف العامري «**الإعلام بمناقب الإسلام**» (ص٨٨).

(٥) أحمد حسن «**أقوى براهين د.جون لينكس في الرَّدِّ على الإلحاد**» (ص١٢٤).

التَّجريبيِّ، وبالتالي الوقوع في تكذيب جزءٍ من الدِّين، أو تكذيبه كلِّهِ كما حصل عند الفئة الثانية من الفلاسفة، وبعد مناقشة فلاسفة هذه الفئة وإقرارهم من خلال المناقشة على إثبات الرَّبِّ تعالى والإيمانِ بالدِّين وإثبات الأسباب، يبقى الكلام عن حتميَّةِ هذه الأسباب، وسيتمُّ ذلك من خلال الوحي والعلم التجريبيِّ الحسِّيِّ بناءً على ما تمَّ تأصيلُهُ في المناقشة الإجماليَّةِ من تكامل مصادر المعرفة الصَّحيحة، والناظر في الوحي الصَّحيح وآخر ما توصَّل إليه العلم التجريبيُّ يجد أنَّهُما متَّفِقانِ في إثبات تأثير الأسباب في مُسَبَّباتها لكن دون حتميَّةٍ؛ لاحتمال وجودِ مانعٍ منع من حصول هذا الأثَرِ، وهذا المانع يمكنُ معرفته من خلال الشرع، كعدم إرادة الله تعالى لأنْ يؤثِّرَ هذا السَّبب، كما ذكرت عند مناقشة المعتزلة في مثال إبراهيم عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ لمَّا أُلْقِيَ في النار، حيثُ أبْطَلَ اللهُ تعالى التأثير الحارق في النار، وحوَّلَها لتكون بردًا وسلامًا (مثال على المعجزة)، كما يمكن معرفة المانع من التأثير أيضًا من خلال العلم التجريبيِّ، كتخلُّفِ استجابة العلاج بسبب عدم وصول الجرعة إلى التأثير العلاجِيِّ، أو الخطأ في تشخيص المرض، أو وجود مانعٍ منعَ من تأثير هذا العلاج إلى غيرها من الأسباب التَّجريبيَّة؛ لذلك كان التكامل المعرفِيُّ الَّذي تمَّ الحديث عنه في المناقشة التأصيليَّة مهمًّا جِدًّا حتَّى يتمَّ الاتِّساق والتكامُلُ بين المصادر المعرفِيَّة، ولا يتمَّ فصلُ كلِّ مجالٍ عن الآخَرِ كما حدث مع فلاسفة الغرب من الفئة الأولى، والَّذي أدَّى إلى ظهور العلمانيَّةِ في أوروبَّا منذ ذلك الوقت إلى وقتنا الرَّاهِنِ.

وأمَّا الفئة الثانية من الفلاسفة، فقد وقعوا في ما وقع فيه فلاسفة الفئة الأولى من فصل للعلوم التجريبيَّةِ عن الوحي، حتَّى في حال ورود تلكم المسائل الطبيعيَّة في الوحي، والَّتي يشارك الوحي العلم التَّجريبيّ في تحصيلها من خلال الخبَرِ الصادق، ولكنَّهم ذهبوا إلى أبعد ممَّا ذهب إليه فلاسفة الفئة الأولى حيثُ أنكروا جميع الأديان قاطبةً، مع إثباتهم وجود الرَّبِّ جَلَّ وَعَلَا ممَّا يطلق عليه اسم (المذهب الرُّبوبي)، حتَّى قال (جون لوك): «لم تبقَ حاجَةٌ أو

نفع للوحي في مثل هذه الأمور كلِّها[١]، طالما أنَّ الله أعطانا وسائِلَ طبيعيَّة أكثر يقينًا لنتوصَّلَ بها إلى معرفة هذه الأمور»[٢]، **ونشوءُ هذا الأمر عند فلاسفة هذه الفئة يعودُ للأسباب الآتية:**

١ ـ يرى ول ديورانت إلى أنَّ لحركة الإصلاح الكَنَسِيِّ وما بعدها من فلاسفة أثرًا في ازدياد جرأة الأوروبيِّين على الدِّين، حيث كسروا الحاجز أمام هذه الفئة بتنحِيَةِ الوحي عن بعض مجالات الحياة، فأدَّى هذا الصَّنيع إلى تحطيم سلطان العقيدة حسب تعبير (ول ديورانت)[٣].

٢ ـ ضعفُ السُّلطة الكنَسِيَّة في ذلك الوقت وعدم قدرتها على فرض الإيمان الكَنَسِيِّ بالقُوَّةِ كما كانت تفعل زمن محاكم التفتيش، وكما كانت تحكم بالهرطقة والإلحاد على كلِّ من خالف الكنيسة ولو بالأمور العلميَّة القطعيَّة[٤].

٣ ـ بقاء الأثر النَّفسيِّ للاضطهاد الكنسيِّ في الأجيال المُتعاقِبَةِ، ممَّا زاد في تعميق الفجوة بين الأوروبيِّين والدِّين مع تقدُّمِ الوقت.

٤ ـ تقدُّم العلم التَّجريبيِّ في تلك الحقبة الزَّمنيَّة؛ ممَّا جعل الأوروبيِّين يضعونَ ثقتهم التَّامَّة بمخرجاته.

وقد أدَّتْ كلُّ هذه الأسباب مجتمعةً إلى إنكار فلاسفة الفئة الثانية جميع الأديان قاطبة، وما سبق من مناقشة لفلاسفة الفئة الأولى يصلح لأنْ يُطَبَّقَ

---

(١) يقصد الأمور العلميَّة التَّجريبيَّة.

(٢) جون راندال «**تكوين العقل الحديث**» (ص٤٢٠).

(٣) انظر: ول ديورانت «**قصَّة الحضارة**» (٢٧/ ٢٦١).

(٤) ولا يزال هذا الاضطهاد قائمًا عند القدرة عليه من قبل رجال الكنيسَةِ إلى يومنا هذا، فقد ألغى (بابا بينيدكت) زيارة مقرَّرة له إلى جامعة (لاسابينزا) في روما بسبب عدم التَّوافق بين نظرة البابا وطلَّاب الجامعة لـ(غاليليو)، وقد كتب طلَّاب تلك الجامعة إلى خوري الجامعة رسالة قالوا فيها إنَّ نظرة البابا إلى (غاليليو) «تهينُهُم وتُذِلُّهم». انظر: فييرابند «**طغيان العلم**» (ص٢١٩).

على فلاسفة هذه الفئة ممَّا يُغْني عن إعادته، إلَّا أنَّهُ تجدُرُ الإشارة إلى أنَّ فلاسفة الفئة الأولى كانوا أعقل من فلاسفة الفئة الثانية في أنَّهم استبعدوا وجود الخالق والكون دون وحيٍ يُنَظِّمُ حياة البَشَرِ وتتجلَّى فيه حكمةُ هذا الخالق وعِلَّةُ وجود الخلق، فإنَّ وجود مثل هذا الأمر نوعٌ من العبث الَّذي ينزَّهُ عنه الله تعالى؛ لذلك قال الله تعالى موبِّخًا اليهود الَّذين زعموا أنَّ موسى لم يُنْزَلْ عليه شيءٌ من الوحي قائلًا لهم: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍۗ﴾ [الأنعام:٩١]، فكانت النتيجة الَّتي خرج بها فلاسفة الفئة الأولى أقربَ إلى الحقِّ من فلاسفة الفئة الثانية، ولكن من جانبٍ آخرَ كان فلاسفة الفئة الثانية أعقل من فلاسفة الفئة الأولى حين قرَّروا أنَّ وجود التناقض بين العلم التجريبيِّ القطعيِّ وبين النُّصوصِ المُقدَّسة يدلُّ صراحةً على عدم إلهيَّةِ هذه النُّصوص، وأنَّها باطلةٌ لمخالفتها المسلَّماتِ العقليَّة، أو التَّجريبيَّة[1]، إلَّا أنَّ المشكلة أنَّهم قاسوا جميع الأديان على ديانتهم، وكان الواجب عليهم أنْ يَفْصلوا بين الدِّين الحقِّ الإلهيِّ المصدرِ وبين الأديان السَّماويَّة الَّتي طالها التَّحريفُ أو الأديان الوضعيَّة ابتداءً، حتَّى لا ينزلوا جميع الأديان على قاعدة مخالفة الدِّين لمسلَّماتِ العلم التَّجريبيِّ، كما ظهر من خلال مناقشة القياس الَّذي قامت به الفئة الأولى من الفلاسفة، وخصوصًا أنَّ التَّقدُّمَ العلميَّ الحاصل في هذا الزَّمان يتوافَقُ مع ما جاء به الإسلام؛ ممَّا يدلُّ على أنَّ الَّذي خلق الخلقَ ووضع لهم القوانينَ الكونيَّةَ هو ذاته الَّذي أنزل الوحي الموافق لما خلق وقدَّر كونًا ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٥٤﴾﴾ [الأعراف:٥٤]، وهذا ما جعل (بيكون) وهو من فلاسفة الفئة الأولى يقرِّرُ وجود «كتابين لله: كتاب الطبيعة المنظور وكتاب الله المقروء، وأنَّ المنطق والعقلانيَّة والدليل يعملون على كليهما»[2].

---

(١) للوقوف على بعض النَّماذج من ذلك يمكن الرجوع إلى: موريس بوكاي «**القرآن الكريم والتَّوراة والإنجيل والعلم**». وانظر أيضًا: (الحاشية رقم: ٤، ص٢٢٧).

(٢) أحمد حسن «**أقوى براهين د.جون لينكس في الرَّدِّ على الإلحاد**» (ص٥٦).

وأقتبس في هذا المقام كلمةً قالها (موريس بوكاي) عندما قارن بين ما في الكتب المُقَدَّسة من مسائل وبين المعارف الحديثة، وكان فيما قاله عندما تحدَّثَ عن القرآن الكريم أَنَّهُ ذُهِلَ من مطابقة النَّصِّ القرآني للتَّفسيرِ الَّذي نمتلِكه اليوم عن الظواهر الطبيعيَّة، «والتي لم يكن ممكنًا لأيِّ إنسانٍ في عصر محمَّد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنْ يُكَوِّنَ عنها أدنى فكرة»[(١)]، ممَّا يُفيدُ أنَّ القرآنَ إلهيُّ المصدر.

وأمَّا الفئة الثالثة، فهم الملاحدة من أنصار الارتباط الضَّروريِّ بين الأسباب ومُسَبَّباتها، وسبب نفي هذه الفئة لوجود الله تعالى هو حصرهم مصادر المعرفة في الحِسِّ، كما قال (كونت): «الظاهرات الطبيعيَّة لا بُدَّ لها من أنْ تعودَ إلى شيءٍ طبيعيٍّ، وأن يكون المستطاع تعليلها تعليلًا علميًّا مَبناهُ العلم الطبيعي، فلم يبق فراغٌ يسدُّهُ الاعتقاد بوجود الله، ولم يبقَ سببٌ يسوقنا إلى الإيمان بالله»[(٢)]، يظهر من خلال كلام (كونت) أَنَّهُ بنى حصره لمصادر المعرفة في الحس بناءً على القياس الآتي:

«١ ـ العلم وحده قادرٌ على إثبات أو نفيِ أيِّ شيءٍ.

٢ ـ العلم لا يبحثُ سوى في عالم المادَّة.

٣ ـ الإلَهُ ليس من عالم المادَّة.

٤ ـ الإلَهُ غير موجود»[(٣)].

وسأتناولُ الحديث عن المقدِّمة الأولى الَّتي بنوا عليها قياسهم من خلال النّقاط الآتية:

١ ـ لا تُعَدُّ هذه المُقَدِّمة محلَّ اتِّفاقٍ بين العلماء حتَّى يتمَّ سوقها على أنَّها

---

(١) موريس بوكاي «**القرآن الكريم والتَّوراة والإنجيل والعلم**» (ص١٥١).

(٢) إسماعيل مظهر «**ملقى السَّبيل في مذهب النُّشوء والارتقاء**» (ص٦٧-٦٨).

(٣) سامي عامري «**العلمويَّة**» (ص١٨٦).

أمرٌ بدهيٌّ لا خلاف فيه، ثم جعلها أساسًا يُبنى عليها القياس؛ لذا الأصل ذكر أدِلَّةِ صحَّةِ المُقَدِّمات الواردة في القياس حتَّى يتمَّ التَّسليم بنتيجته، **وفيما يلي أقوالُ عددٍ من العلماء من شتَّى الأطياف الَّذين لا يُسَلِّمون بصِحَّةِ هذه المُقَدِّمة:**

• قال (ألفن بلانتنجا): «ليس صحيحًا على الإطلاق ادِّعاءُ أنَّ جميع القضايا العلميَّة في ذاتها قابلةٌ للإثبات أو الإبطال تجريبيًّا»(١).

• يقول (بيتر ميداوار) الحائز على جائزة نوبل: «لا يوجد شيءٌ أسرع في التَّسَبُّب بالعار للعلم نفسه أو لمهنته من أنْ يُعْلَنَ بطريقةٍ شاملةٍ، وبالأخصِّ عندما لا يوجد داعٍ لهذا الإعلان، بأنَّ العلم يعرف أو سيعرف قريبًا أجوبةَ كلِّ الأسئلة الَّتي تستحقُّ أنْ تُسْأل»(٢).

• يقولُ (مايكل روس): «لا أعتقدُ أنَّ العلم على هذا النحو من الممكن أنْ يفسِّر كلَّ شيءٍ؛ لذلك فإنَّ افتراض إمكانِ فَهْمِ وجود العالم وطبيعته فهمًا تامًّا، سيتطلَّبُ شيئًا أكبر من العلم»(٣).

• يقولُ ابن تيميَّة: «أكملُ الأُممِ علمًا المقرونُ بالطُّرُقِ الحِسِّيَّة والعقليَّة والخَبَرِيَّة، فمن كذب بطريق منها فاتَهُ من العلوم بحسب ما كذب به من تلك الطُّرق»(٤).

• ويقول مصطفى صبري: «من الخطأ الفاحش قصر امتياز الإثبات العلمي على المسائل الثابتة بالتَّجرِبَة»(٥).

---

(١) بلانتنجا «**العلم والدِّين والطبيعانيَّة**» (ص٣٠٢).

(٢) أحمد حسن «**أقوى براهين د.جون لينكس في الرَّدِّ على الإلحاد**» (ص٥٣).

(٣) سامي عامري «**العلمويَّة**» (ص٢٢).

(٤) ابن تيميَّة «**درء تعارض العقل والنَّقل**» (١/ ١٧٩).

(٥) مصطفى صبري «**موقف العقل والعلم والعالم من ربِّ العالمين وعباده المُرسلين**» (٢/ ٣١٢).

٢ ـ تمَّ إثباتُ وجود مصادر أخرى للمعرفة من خلال المناقشة الإجماليَّة ممَّا يُغني عن إعادة الكلام عن هذه الجزئيَّة مرَّة أخرى[١]، وسأكتفي في هذا المقام بذكر كلمَةٍ لـ(ألفن بلاتنجا) قال فيها: «ليس من المعقول ادِّعاءُ أنَّ البشر ليسوا بحاجة إلى مصادر المعرفة الأخرى كالدِّين ما دام العلم الحديث بجانبهم»[٢]، ومن الأمور الَّتي تبطل ادِّعاء حصر المعرفة في العلم الحِسِّيِّ التَّجريبيِّ هي أنَّ هذه المقدِّمة إمَّا أن تعرف عن طريق الحسِّ أو بأمرٍ خارجٍ عنه، فإذا كان أمرًا خارجًا عن الحسِّ، فلا بُدَّ من وجود مصادر معرفيَّة أخرى غير الحسِّ، وهو المطلوب، وبالتالي فالمقدِّمة باطلة[٣]، وإذا قُلنا بأنَّه يعلم بالحسِّ فهذا دور[٤] باطل؛ لأنَّنا في هذه الحالة جعلنا الدعوى ذاتها موردًا للاستدلال، يقول (جون لينكس) في تقرير هذه الحقيقة: «إذًا فكرة الوصول إلى تفسير كلِّ شيء بالعلم المادِّي فكرة مهدومة ذاتيًّا؛ لأنها تعتمد على مدخلات من نفس النتيجة الَّتي يراد الحصول عليها وهي جزء منها»[٥]، وضرب سامي العامري مثلاً على هذا الخلل بمسألة الأسباب ومُسَبَّباتها قال فيه: «إنَّ التجربة بنفسها قاصرةٌ عن إثبات أهمِّ ما يجعل التجربة مفهومة، وذات فائدة، وهو مبدأ السَّبَبِيَّة، فإنَّ التجربة بذاتها لا تدلُّ إلَّا على تعاقب «الأسباب» و«الآثار»، ومبدأ العِلِّيَّة لا سبيل لإثباته إلَّا بالعقل بانتزاع هذا المفهوم من واقع التتابع»[٦].

وهذا ما عبَّرَ عنه الغزالي بالاستقراءِ، وأنَّه يتمَّ عن طريق العقل بحيث

---

(١) انظر: (ص١٩٠-١٩٨).

(٢) بلانتنجا «**العلم والدِّين والطَّبيعانيَّة**» (ص٢٧٣).

(٣) انظر: أحمد حسن «**أقوى براهين د.جون لينكس في الرَّدِّ على الإلحاد**» (ص٥٥-٥٦). انظر: عبدالله العجيري «**ميليشيا الإلحاد**» (ص٨٤).

(٤) **الدور**: ألَّا يكون هذا حتَّى يكون هذا، ولا يكون هذا حتَّى يكون هذا. وهذا الدور ممتنعٌ وجودُهُ في الخارج عقلًا. انظر: ابن تيميَّة «**مجموع الفتاوى**» (٩/ ٢١٤).

(٥) أحمد حسن «**أقوى براهين د.جون لينكس في الرَّدِّ على الإلحاد**» (ص٤٩).

(٦) سامي عامري «**العلمويَّة**» (ص٧١).

«تتصفَّحُ جزئيَّات كثيرة داخلة تحت معنًى كلِّيٍّ، حتَّى إذا وَجَدْتَ حكمًا في تلك الجزئيَّات حكمت على ذلك الكلِّيّ به»[١]، ومثَّلَ ابن تيميَّة بمثال الشعور بالألم عند الضرب، فقرَّر أنَّ الحِسَّ يدرك «ألم شخص معيَّن، أمَّا كون كلّ من فُعِلَ به ذلك -أي: الضرب- يحصل له مثل ذلك -أي: الألم-، فهذه القضيَّة الكُلِّيَّة لا تعلم بالحسِّ بل بما يتركَّبُ من الحسِّ والعقل»[٢].

كما علَّقَ (لينكس) على كلام (رسل)[٣] حين قرَّر ما في هذه المقدمة قائلًا: «ولكي ندرك التناقض الذاتِيَّ في طبيعة هذه العبارة يكفي أنْ نسأل ببساطة، كيف علم (رسل) هذا؟ لأنَّ عبارته ذاتها ليست من عبارات العلم، فمعرفة أنَّها حقيقة إذًا (ووفق عبارته نفسها) أمرٌ مجهولٌ، ومع هذا فـ(رسل) يعتقدُ أنَّها صحيحة»[٤]، إذن يظهر ممَّا سبق بطلان هذه المقدمة.

٣ ـ استدلَّت هذه الفئة على صدق هذه المقدِّمة من خلال نجاح العلم التجريبي وإصابته الحق والصواب في المجال الحسِّيِّ؛ ممَّا يوجب الثقة بهذا المصدر دون غيره، كما قال (بول فييرابند) مستنكرًا: «العلم ناجح، كلُّ ما يمكننا فعله أن نصمت ونصغي لأيدلوجيَّته»[٥]، والحقيقة أنَّ «إصابة العلم الحق في معرفة بعض أعراض العالم الطبيعي، لا ينفع حجَّة لإثبات أنْ العلم متفرّد بإصابة الحقِّ في معرفة العالم؛ إذ إنَّ إدراكَ الحقِّ من بابٍ لا ينفي إمكانه من طريقٍ آخر، وإصابة العلم بوجهٍ من أوجه العالم ليس حجَّة أنَّهُ لا سبيل لإصابة العلم بأوجه أخرى للعالم من جهات أخرى، إنَّ الاستدلال بنجاح العلم في بابٍ ما لا يكون حجَّةً أنَّهُ قادرٌ على النَّجاح في كلِّ باب»[٦].

---

(١) الغزالي «**معيار العلم في فنِّ المنطق**» (ص١٦٠).

(٢) ابن تيميَّة «**الرَّدُّ على المنطقيِّين**» (ص٩٢-٩٣).

(٣) انظر كلام رسل (ص١٨٩).

(٤) أحمد حسن «**أقوى براهين د.جون لينكس في الرَّدِّ على الإلحاد**» (ص٥٢).

(٥) فييرابند «**طغيان العلم**» (ص٧٥).

(٦) سامي عامري «**العلمويَّة**» (ص٦٩).

كما أنَّ هذه النتيجة ليست تجريبيَّة، بل هي مستخلصة من العقل، فهي إذن تتضمَّن اعترافًا بمصدرٍ آخر للمعرفة، والعقل دلَّ على وجود الله تعالى، ولهذا تبطل الحجَّة في إنكار وجوده، يقول مصطفى صبري في معرض ردِّه على الملاحدة: «فعدم وجدان الشيء وعدم رؤيته لا يدلُّ على عدم وجوده في نفس الأمر، فيحتمل كلّ الاحتمال أنَّهُ موجود لكنَّهُم ما وجدوه لتقصيرهم في البحث حيث بحثوا عنه بحواسِّهم ولم يبحثوا بعقولهم؛ فلو بحثوا بها لما تجرَّؤوا على إنكار وجوده، وكيف ينكر العقل أو العلم وجود الله بحجَّة أنَّهُ لا يُرى؛ في حين أنَّ العقل والعلم لا يُريان، وإنَّما يُعرفان بآثارهما، فإذا نظرنا إلى الآثار نجد آثار الله تملأ العالم»[1].

لذلك فادِّعاء نفي وجود الله تعالى بحجَّة أنَّ العلم الحِسِّيَّ لا يمكن إثبات وجوده أمرٌ باطلٌ عند الاعتراف بالمصدر العقلي للمعرفة، والذي يستخدمه ملاحدة هذه الفئة للاستدلال على صحَّة المُقَدِّمة الأولى، فإذا كانوا يحصرون العلم بالتَّجرِبَة، فعليهم البرهنة على المقدِّمة الأولى بالتَّجرِبَة، وإذا اعترفوا بالعقل لتقرير صواب هذه المقدِّمة، فمن حقِّ غيرهم استخدام العقل لتحصيل أنواع أخرى من العلم غير التَّجريبيِّ، كالاستدلال بالعقل على وجود الله تعالى، وبهذا تبطل نتيجة القياس، تقول فيلسوفة العلوم البريطانيَّة (ماري مدجلي): «لا يمكن للعلم أن يقف وحده دون سندٍ من غيره. لا يمكننا تصديق افتراضاته دون أن نؤمن أوَّلًا بافتراضات أخرى كثيرة... إنَّ لدينا بالفعل عالمًا أوسع بكثير من عالم العلوم»[2].

ولهذا لا فرق بين المنهج المُتَّبع في البحث التَّجريبِيِّ وبين المنهج المُتَّبع في إثبات الوجود الإلهيِّ، فكلٌّ منهما قائمٌ على مسلَّمات غير تجريبيَّة، ولا يمكن البرهنة عليها بالفحص التَّجريبِيِّ في المعمل والمختبر[3].

---

(١) مصطفى صبري «**موقف العقل والعلم والعالَم من ربِّ العالمين وعبادِهِ المُرسلين**» (٢/ ٧٨). وانظر: عبدالله القرني «**المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها**» (ص٢٩٧-٢٩٨).

(٢) سامي عامري «**العلمويَّة**» (ص٨٧).

(٣) انظر: سلطان العميري «**ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث**» (١/ ٤٨٨)، وسامي عامري «**العلمويَّة**» (ص٩٣-٩٤)، و«**الله يتجلَّى في عصر العلم**» (ص٢٤-٢٥).

وسبب تبنِّي فلاسفة هذه الفئة الحتميَّة الطَّبيعيَّة هو تأييد مذهبهم الإلحادي، والهروب من الإشكالات الَّتي سيقعون فيها حال تخلُّف القوانين الطبيعيَّة عن السَّير حسب الحتميَّة المزعومة، فهذا القول منهم ليس قولًا علميًّا مبنيًّا على نتائج معرفيَّة صحيحة وإن زعموا ذلك، فإنَّنا «إذا بحثنا في تمسُّك ملاحدة المادِّيِّين بإرجاع كلِّ حادثة إلى الحركة الميكانيكيَّة، رأينا أنَّ الغرض منه التَّوصُّل إلى استغناء العالم عن إرادة الإله الفاعل بعلمه وإرادته»[١].

كما يحاولون في الوقت ذاته أنْ يَظْهروا بمظهر المُنصفينَ المُحايدينَ المُعَظِّمين للعلم في النتائج الَّتي يصلون إليها، وهذا أمرٌ غير صحيح، فتعصُّبُهم للإلحاد يظهر من ثنايا كلامهم، فهم يُسارعون في تبنِّي أيِّ قولٍ يدعمُ إلحادهم، ويخالفون أيَّ قولٍ يؤولُ بهم إلى إثبات الله عَزَّوَجَلَّ.

وسأقومُ بعرض بعض أقوال الملاحدة الَّتي تكشف بعدهم عن الأسس العلميَّة الَّتي يتشدَّقونَ دائمًا بالانتساب إليها، وأنَّهم واقعون في التَّعصُّب الأعمى الَّذي كثيرًا ما يصفونَ به مخالفيهم. وذكر هذه الأقوال يجلِّي بوضوح عدم تحاملي عليهم، ولا اتِّهامهم زورًا بأنَّهم قائلون بالحتميَّة السَّبَبِيَّة على أسس غير علميَّة، بل هذا هو الواقع كما قالوا بألسنتهم، **وفيما يلي أبرز ما وقفتُ عليه من هذه الأقوال:**

١ ـ يقول المُلحد (ريتشارد ليونتن): «نحنُ مُلزَمونَ سلفًا بولائنا للأسباب المادِّيَّة لخلق هامش للبحث ومجموعة من المفاهيم الَّتي تنتجُ تفسيرات مادِّيَّة، **مهما خالف ذلك البداهة**»[٢]. وقال أيضًا: «ليست الطُّرق والمؤسَّسات العمليَّة هي من تدفعنا لقبول تفسير مادِّيٍّ للعالم الظاهريِّ، بل على العكس **إنَّنا نؤمِنُ بهذا المبدأ الأوَّلِيِّ**»[٣].

---

(١) سلطان العميري «**ظاهرة نقد الدِّين في الفكر الغربي الحديث**» (١/ ٦٢٠-٦٢١).

(٢) سامي عامري «**العملويَّة**» (ص١٦١).

(٣) أحمد حسن «**أقوى براهين د.جون لينكس في الرَّدِّ على الإلحاد**» (ص٤٣).



٢ ـ يقول المُلحد الشهير إسحاق اسيموف[١]: «أنا أيضًا لي إيمانٌ أنْ أؤمِنَ أنَّ الكونَ مفهومٌ ضِمْنَ حدود القانون الطبيعي، وأنَّ دماغ الإنسان يُمكِنُهُ اكتشاف تلك القوانينِ الطَّبيعيَّة وفهم الكون. **وأؤمِنُ أنَّهُ لا حاجة إلى شيء يتجاوز تلك القوانين الطَّبيعيَّة، ولا أملكُ حجَّةً لإثبات ذلك**»[٢].

٣ ـ يقول عام الفيزياء (أدنغتون): «من منطلقٍ فلسفيٍّ، فإنَّ فكرة وجود بداية للنِّظام الحاليِّ للطبيعة **غير مستساغةٍ... وأفضل أنْ أجد مهربًا منها**»[٣].

٤ ـ ويقول (آرثر كيث) عن (نظريَّة التَّطوُّر) لـ(داروين): «الارتقاء غير ثابتٍ ولا يمكن إثباته، ونحنُ **نؤمِنُ بهذه النَّظريَّة لأنَّ البديل الوحيد هو الإيمان بالخلق المباشر، وهو أمرٌ لا يمكن حتَّى التفكير فيه**»[٤].

٥ ـ يقولُ (جون مادوكس) محرِّرُ (مجلَّة نيتشر): «فبالنسبة له كانت فكرة البداية غير مقبولة بتاتًا؛ لأنَّها تتضمَّنُ بداية مطلَقَةً لعالَمِنا، **وتُعطي أولئك الَّذين يؤمنون بعقيدة «الكتاب المقدَّس» للخلق تبريرًا قويًّا لمعتقداتهم**»[٥].

٦ ـ يقرِّرُ (دافيد واتسون أن): «التَّطوُّر مقبولٌ من قبل علماء الحيوان، ليس لأنَّه قد لوحظ حدوثه أو أنَّهُ من الممكن إثباتُهُ بأدلَّة متماسكة منطقيَّة تثبت أنَّهُ صحيح، **ولكن لأنَّ البديل الوحيد القائل بالخلق الإلهي الخاصِّ، لا يمكن تصديقه**»[٦].

---

(١) «كاتبٌ أمريكيٌّ من أصل روسيٍّ وأسرةٍ يهوديَّةٍ، عالم كيمياء حيويَّة. اشتُهِرَ بمؤلَّفاته الغزيرة، خاصَّة في الخيال العلمي». سامي عامري «**العلمويَّة**» (ص٩٥).

(٢) سامي عامري «**العلمويَّة**» (ص٩٥).

(٣) أحمد حسن «**أقوى براهين د.جون لينكس في الرَّدِّ على الإلحاد**» (ص٩١).

(٤) وحيد الدِّين خان «**الدِّين في مواجهة العلم**» (ص٣٨).

(٥) أحمد حسن «**أقوى براهين د.جون لينكس في الرَّدِّ على الإلحاد**» (ص٩٢).

(٦) سامي عامري «**العلمويَّة**» (ص١٠٥).

٧ ـ كتب المختصُّ بعلم المناعة (جورج كلين): «أنا لست لا أدريًّا، أنا ملحدٌ وموقفي لا ينبني على العلم بل على الاعتقاد... **غياب الخالق وعدم وجوده هو إيماني من طفولتي واعتقادي كبالغ لا يتزحزحُ قيدَ أُنْمُلة**»[١].

ومع هذا التعصُّب الواضح، يمارِسُ الملاحدة في الأوساط العلميَّة إرهابًا فكريًّا على كلِّ من خالفهم، أو من يقوم بأيِّ طرحٍ علميٍّ يخالف ما هم عليه، وسأمثل على هذا الأمر بنظريَّة التَّطوُّر الدَّارونيَّة، فعلى سبيل المثال هاجم طائفةٌ من الملاحدة، كـ(جيري كوين)، و(سام هارس)، و(بي زي مايرز) رئيس مشروع الكشف عن الجينوم البشري (فرانسيس كولنز) عندما ترشح لرئاسة المعاهد الصِّحِّيَّة الوطنيَّة الأمريكيَّة (NIH) مع ما قدم من إنجازات علميَّة كبيرة؛ لأَنَّهُ فقط يؤمن بفكرة الخلق[٢]، ويمكن للقارئ الرجوع إلى فيلم وثائقيٍّ على الشبكة العنكبوتيَّة بِاِسْم (المطرودون)[٣]، لبيان حقيقة ما يعانيه المؤمنون من إرهاب وإقصاءٍ، لمخالفتهم نظريَّة التَّطوُّر البيولوجي ولوازمها الإلحاديَّة، كما ألَّف عالم الهندسة البيولوجيَّة وعميد كُلِّيَّة الكيمياء في جامعة هلنسكي (ماتي لايزولا) كتابًا بعنوان «مهرطق» ذكر فيه قصصًا كثيرة في بيان الاضطهاد الواقع على العلماء المخالفين لـ(نظرية التَّطوُّر)[٤]، وقد دفع هذا الاضطهاد العلمي (جيمس تور) أحد أكبر علماء الكيمياء العضويَّة في العالم، إلى أن يقول: «كانت نصيحتي الأخيرة لطلَّابِ الدراسات العليا مباشرة وصريحةً: إذا كنت لا توافق على النَّظريَّة الدَّاروينيَّة، فاحتفظ بذلك لنفسك إذا كنت تهتمُّ بمستقبلك المهنيِّ[٥].

---

(١) أحمد حسن «**أقوى براهين د.جون لينكس في الرَّدِّ على الإلحاد**» (ص٤٣).

(٢) انظر: عبد الله العجيري «**ميليشيا الإلحاد**» (ص٤٦-٤٧).

(٣) رابط الفيلم على منصَّة اليوتيوب:

https//:www.youtube.com/watch?v٩=vOVUG٧uEao

(٤) انظر: سامي عامري «**العلمويَّة**» (ص٢٠٤).

(٥) المرجع نفسه (ص١٠٥).

ومثل هذه التَّصرُّفات جعلت العلماء يُحْجِمون عن طرح أي سؤال يخالف الطَّرح الإلحاديَّ المعاصر؛ «لأنَّ أسلوب معاملة من تجرَّؤوا على طرح هذه الأسئلة تُذَكِّرنا بمعاملة الهراطقة في العصر القديم، فالعلماء الَّذين يطرحون هذه القضيَّة اليوم يمارسون عملًا استشهاديًّا سيكلِّفُهُم توقف المنح الماليَّة لأبحاثهم كنتيجة»[١].

ومن أساليب هذا القمع الإلحاديِّ للمخالفين أنَّهم يمنعون نشرَ الأبحاث الَّتي تشير إلى عمليَّة الخلق في المجلَّات العلميَّة المُحْكَّمَةِ، ثمَّ لا يقبلون الطرح الَّذي يشير إلى الخلق؛ لأنَّه لا يتمُّ نشرُهُ في المجلَّات المحكمة، فلا هم سمحوا لمخالفيهم بنشر أبحاثهم في هذه المجلَّات، ولا هم قبلوا شرعية منصَّةٍ أخرى تعرضها[٢].

وبعدَ مناقشة فلاسفة الفئة الثالثة في خللهم المنهجيِّ في حصر وسائل المعرفة بالحسِّ والَّتي بنوا عليها قولهم بالإلحاد وقولهم بالارتباط الضَّروريِّ بين الأسباب ومُسَبَّباتها، بقي أن أتحدَّثَ عن أدِلَّة وجودِ الله تعالى ونفي الحتميَّة لإحكام الرَّدِّ عليهم، وقد سبق عرض الكلام عن بعض الأدلَّة العقليَّة في إثبات وجود الله تعالى ووحدانيَّته[٣]، كما تمَّ الرَّدُّ على زعم مسألة حتميَّة الأسباب[٤].

لكنَّني هنا سأبيِّنُ أنَّ المنهج الحِسِّيَّ المُتَّبَعَ عند فلاسفة الفئة الثالثة لا يقود إلى الإلحاد بطريقةٍ علميَّةٍ صحيحةٍ، وإنَّما أقصى ما يمكن أنْ يَدُلَّ عليه بقاء قضيَّة الخلق ممكنة عقلًا دون ترجيحٍ لها، يقول (ألفن بلانتنجا): «فشل الحجج الإلهيَّة -إنْ كان هناك من فشلٍ بالفعل- يمكن اعتبارُهُ على نحوٍ معقولٍ أساسًا

---

(١) أحمد حسن «**أقوى براهين د.جون لينكس في الرَّدِّ على الإلحاد**» (ص٦٥).

(٢) انظر: سامي عامري «**العلمويَّة**» (ص٢٠٣).

(٣) انظر: (ص٢١٤، وما بعدها).

(٤) انظر: (ص٢٣٠، وما بعدها).

صالحًا للَّاأدريَّة، ولكن ليس للإلحاد»[١]، وإذا تناولنا مصادر المعرفة الأخرى من عقلٍ وشرعٍ وذكرنا أدلَّةَ خلق الله تعالى وإيجاده للعالم لم يبقَ سبيلٌ للبقاء على الإلحاد.

وقد وقع العالمُ الفيزيائيُّ المشهور (ستيفن هوكنج) في هذا الخلل المنهجيِّ حين قال في كتابه «التَّصميم العظيم»: «بسبب وجود قانونِ الجاذبيَّة: فالكون يخلق وسيخلق نفسه من لا شيء»[٢]، لقد أدَّى تمسُّكُ هذا العالم بالمنهج الحسِّيِّ لأنْ يقولَ بأنَّ العالمَ يخرج نفسه من العدم إلى الوجود بنفسه! وتصوّر هذا القول يكفي للحكم عليه بالبطلان، فكيف يمكن للشَّيء أنْ يوجِدَ نفسه؟ علَّقَ (لينكس) على هذا الخطأ الفادح الَّذي وقع فيه (هوكنج) بقوله: «هذا يبدو وكأنَّهُ خارج من (أليس) في بلاد العجائب وليس العلم»[٣]، وقال في آخر ردِّهِ مقولتَهُ الشهيرة: «الهراء يبقى هراءً حتَّى لو صدر من مشاهير العلماء»[٤].

المقصودُ نهايةً بيان أنَّ قول هذه الفئة من الفلاسفة بالإلحاد وبالارتباط الضَّروريِّ لا يتَّفِقُ مع الحسِّ ولا العقل ولا الشَّرع على حدٍّ سواء، وأختم هذه المناقشة بكلمة قالها (روبرت كوتس) في مقدِّمَتِهِ للطبعة الثانية لكتاب (نيوتن) «أسس الرياضيات»: «لا شكَّ أنَّ هذا العالم الضَّخمَ وما نشاهد فيه من الأشكال العديدة والحركات المُتنوِّعَة، لا يمكن أن ينشأ إلَّا بسبب الإرادة الإلهيَّة الحُرَّة الَّتي تحكمه وتدبِّرُ شؤونَهُ، ومن هذه النافورة[٥] تدفَّقَتِ القوانين

---

(١) بلانتنجا «**العلم والدِّين والطَّبيعانيَّة**» (ص٥٠). وانظر في نفس المعنى: مصطفى صبري «**موقف العقل والعلم والعالم من ربِّ العالمين وعباده المرسلين**» (٢/ ٣٠٧)، وسامي عامري «**العلمويَّة**» (ص١٩٠).

(٢) أحمد حسن «**أقوى براهين د.جون لينكس في الرَّدِّ على الإلحاد**» (ص٧٥).

(٣) المرجع نفسه (ص٧٦).

(٤) المرجع نفسه (ص٧٧).

(٥) تعالى الله عن هذا الوصف علوًّا كبيرًا.

الَّتي نسمِّيها قوانين الطبيعة. هذه القوانين -الَّتي تمثِّلُ أعلى مظاهر الحكمة في الصُّنع والتَّصميم- لا يوجد فيها ما يشير إلى أنَّها ضروريَّة الحصول»[١]، علَّق (بلانتنجا) بعدها بصفحات قائلًا: «في حقيقة الأمر يتلاءَمُ العلم مع الدِّين بشكلٍ أفضلَ من تلاؤمِهِ مع المذهب الطبيعانِيِّ، فالدِّينُ أكثر قربًا من العلم وأكثر تناغمًا معه من الطبيعانيَّة، فعلًا الدِّينُ هو الَّذي يستحقُّ أنْ يوصف بـ«النَّظرَة العلميَّة للعالم» وليس المذهب الطبيعانِيِّ»[٢].

وخلاصَةُ مناقشة فلاسفة الغرب القائلين بالارتباط الضَّروريِّ تتمثَّلُ في **موافقتهم** في إثبات السَّبَبِيَّة الطَّبيعيَّة لكن دون القول بحتميَّتها من خلال الوحي والعقل والحِسِّ، و**مخالفتهم** في منهجهم بتنحِيَةِ الدِّينِ عن العلم بسبب تعارض نصوص «الكتاب المقدَّس» مع المسلَّمات العلميَّة؛ ممَّا أدَّى إلى ظهور العلمانيَّة مع الاعتراف بالدِّين عند طائفة منهم، وإنكارِ الأديان جميعها مع الإيمان بالرَّبِّ عند طائفة أخرى، وتمسُّكِ الملاحدة منهم بالارتباط الضروري ليكون ذريعة للإلحاد.

المَطْلَبُ الثَّالِثُ: مُناقَشَةُ أَصْحابِ نَظَرِيَّةِ الاقْتِرانِ العادِيِّ

ظهر من خلال عرض نظريَّة الاقتران العادي تفرُّد الأشعريَّة وبعض رجال المعتزلة من بين الإسلاميِّين بالانتصار لهذه النَّظريَّة، وأما فلاسفة الغرب، فقد انقسم المؤيِّدون منهم لهذه النظريَّة إلى قسمين: القسم الأوَّل: وهم الفلاسفة اللاهوتيِّين الَّذين تبنَّوا القول بالاقتران كردَّة فعل على انتشار الفكر المادِّيِّ في أوروبا، أشهرهم (مالبرانش) و(باركلي)، والقسم الثاني: الملاحدة كـ(ديفيد هيوم)، و(برتراند رسل)، وسأقوم في هذا المطلب بمناقشة أدلَّتهم على النَّحو الآتي:

---

(١) بلانتنجا «**العلم والدِّين والطَّبيعانيَّة**» (ص٣٠٥).

(٢) المرجع نفسه (ص٣١١).

*** أوَّلًا: الأشعريَّة:**

• **الدَّليلُ الأَوَّلُ:** وهو أنَّ القول بتأثير الأسباب في مُسَبَّباتها يقدح في التَّوحيد؛ لأنَّ الله تعالى واحدٌ في أفعاله، ولا يجوز أنْ يكون هناك فاعل سواه البَتَّة، جاء هذا التقرير في سياق ردِّ الأشعريَّة على الفلاسفة الطبائعيِّين الَّذين جعلوا في الأجسام طباعًا تفعل بذاتها، وقد نبَّه ابن رشد إلى السَّبب الَّذي أدَّى بالأشعريَّة للقول بالاقتران العادي، وهو ظنُّهم أنَّا إمَّا أن نُثْبِتَ التَّأثير الذَّاتي للأسباب، كما فعلت الفلاسفة، أو ننفي تأثيرها بالكُلِّيَّة، حتَّى يسلم لنا التوحيد، فقال في سياق ردِّهِ عليهم: «فهربوا من القول بالأسباب، لئلَّا يدخُلَ عليهم القولُ بأنَّ هاهنا أسبابًا فاعلةً غير الله، وهيهات! لا فاعل هاهنا إلَّا الله: إذا كان مخترع الأسباب، وكونها أسبابًا مؤثِّرة هو بإذنه وحفظه لوجودها»[(١)] ؛ فالصواب أنَّ تأثير الأسباب هو جزءُ العِلَّة، وهي مؤثِّرَةٌ بإذن الله تعالى، وبالتالي لا يكون إثباتها شركًا ولا مقدمة له.

والحقيقة أنَّ المخالفين للأشعريَّة من عموم الطوائف الإسلاميَّة لا يثبتون التَّأثيرَ الذَّاتِيَّ للأسباب كما تفعل الفلاسفة، وإنَّما يثبتون هذا الأثر تبعًا لإرادة الله تعالى ومشيئته[(٢)]، ونصوص القرآن الكريم والسُّنَّة النَّبويَّة تؤيِّدُ ذلك ففيها إثباتُ التَّأثير الجزئيِّ للأسباب بإذن الله تعالى، ولو كان في إطلاق التأثيرِ الجزئيِّ للأشياء ما يوقع في الشِّركِ لتمَّ بيانه من خلال الشَّرع، فقد وردَ ذكر السَّبب صراحة في غيرما آية من كتاب الله؛ كقوله تعالى: ﴿فَأَتْبَعَ سَبَبًا ۝٨٥﴾ [الكهف: ٨٥]، أو كقوله تعالى: ﴿بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الحج:١٥][(٣)]، أو من خلال ذكر باء السَّبَبِيَّة الَّتي لا تكاد تخلو صفحة من صفحات القرآن الكريم من ذكر لها، وفي باب التداوي قال النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**إِنَّ أَمْثَلَ ما تَداوَيْتُم بِهِ الحِجامَةُ وَالقُسْطُ**

---

(١) ابن رشد «**الكشف عن مناهج الأدلَّة في عقائد الملَّة**» (ص١٦٩-١٧٠).

(٢) انظر هذا التقرير (ص٢٠٢، وما بعدها).

(٣) انظر: (ص١٩٩، وما بعدها).

البَحْرِيُّ»[١]؛ فعبَّرَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بباء السَّبَبِيَّة (به) ممَّا يُفيد تأثير الدَّواء في الشِّفاء، وكقول النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**لِكُلِّ داءٍ دَواءٌ**»[٢]؛ علَّق ابن قتيبة على الحديث السَّابق: «لا على أنَّ الدَّواء شافٍ لا محالة، وإنَّما يشرب على رجاء العافية من الله تعالى به؛ إذ كان قد جعل لكلِّ شيء سببًا»[٣]، إضافة إلى أنَّ العَرَبَ استخدموا في الجاهليَّة ألفاظًا أخرى تفيدُ السَّببيَّة، ولو كانت تتضمَّنُ الشِّرك أو ما يقودُ إليه لنهى عنها النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كما فعل في أحاديث كثيرة[٤]، قال ابن حزم مخاطبًا الأشعريَّة: «إنَّ اللُّغَة الَّتي نزل بها القرآن تبطل قولكم لأنَّ من لغة العرب القديمة ذكر الطبيعة والخليقة والسَّليقة والنحيزة والغريزة والسَّجِيَّة والسِّيمَة والجِبِلَّة -بالجيم- ولا يشك ذو علمٍ في أنَّ هذه الألفاظ استعملت في الجاهلية وسمعها النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فلم ينكرها قطُّ ولا أنكرها أحدٌ من الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ولا أحدٌ ممَّن بعدهم»[٥].

---

(١) البخاري «**صحيح البخاري**» (كتاب الطِّبِّ - باب الحجامة من الدَّاء) (حديث رقم: ٥٦٩٦) (٧/ ١٢٥).

(٢) «**صحيح مسلم**» (كتاب السَّلام - باب لكلِّ داءٍ دواءٌ، واستحبابُ التَّداوي) (حديث رقم: ٢٢٠٤) (٧/ ٢١).

(٣) ابن قتيبة «**تأويل مختلف الحديث**» (ص٤٦٥).

(٤) كحديث النَّهي عن إطراءِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. انظر: البخاري «**صحيح البخاري**» (كتاب أحاديث الأنبياء - باب قول الله: ﴿وَٱذْكُرْ فِي ٱلْكِتَٰبِ مَرْيَمَ﴾)، (حديث رقم: ٣٤٤٥) (٤/ ١٦٧). وكنهي النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عطف مشيئَتِهِ على مشيئة الله تعالى. انظر: الشَّيباني «**مسند أحمد**» (مسند بني هاشم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، مسند عبدالله بن العباس بن عبدالمطلب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عن النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) (حديث رقم: ٣٣٠٩) (٢/ ٧٦٩)، وأحاديث النَّهي عن الحَلف بغير الله. انظر: البخاري «**صحيح البخاري**» (كتاب الأيمان والنذور، باب لا تحلفوا بآبائكم) (حديث رقم: ٦٦٤٦) (٨/ ١٣٢)، وغيرها من الأحاديث.

(٥) ابن حزم «**الفصل في المِلل والأهواء والنِّحل**» (٥/ ١١).

كما أنَّ إثبات التأثير السَّبَبي للعلاجات هو المُتقرّر من خلال العلم الدَّوائيِّ الحديث، وقد سبق بيان ذلك من خلال تعريف علم حرائك الأدوية وعلم ديناميكيَّة الدَّواء[١]، يقولُ فؤاد زكريا في بيان إقرارِ العلم الحديث بالسَّبَبِيَّة، وخصوصًا في المجال الطِّبِّيِّ: «ففي المجالات الَّتي تكون العلاقات فيها مباشرة بين عامل وعامل آخر ناتج عنه، كالعلاقة بين جرثومة معيَّنة ومرض معيَّن، تظلُّ فكرة السَّبَبِيَّة مستخدمة، وتظلُّ لها فائِدَتُها الكبرى في العلم»[٢]، ولو لم يكن لكلِّ موجودٍ طبيعة تخصُّه ولا حدَّ يخصُّه لكانت الأشياء كُلُّها شيئًا واحدًا[٣]، وهذا يخالف البداهة.

وقد دعا وجود ما يثبت التأثير الجزئيّ للأسباب في نصوص القرآن والسُّنَّة بعض أئمَّة الأشعريَّة إلى أن يخالفوا المعتمد من مذهبهم في هذه القضيَّة،

---

(١) انظر (ص٢٠٤، ٢٠٥)، وقد وجدتُ بعض الأشاعرة المعاصرين يستدلُّون بالفيزياء الكَمِّيَّة على نفي تأثير الأسباب في مُسَبّباتها. انظر: الخفاجي «**السَّبَبِيَّة بين العقل والوجود في الفكر الإسلامي**» (ص٩٧)، ونفيسة «**مبدأ السَّبَبِيَّة في الفكر الإسلامي في العصر الحديث**» (ص٢٢٣)، وأقتبس هنا كلمة قالها البوطي -مع قوله بالاقتران- يدعو فيها علماء الإسلام إلى عدم الالتفات إلى قول أيِّ شخصٍ كائنًا من كان إذا خالف الحقَّ؛ قال فيها: «إنَّ المُهِمَّ أنْ نتعرَّفَ على الرَّأي من خلال هويَّتِهِ الذَّاتيَّة لا من خلال نحلة القائلين به... فإنَّ الحقَّ المُجَرَّد الصَّافي أحقُّ أنْ يُتَّبَعَ دائمًا». البوطي «**نقض أوهام المادِّيَّة الجَدَلِيَّة**» (ص١٦٧)؛ فالأصل أنْ لا نبني نظرتنا الشَّرعيَّة للأسباب على ما قاله الفيزيائيُّون أو غيرهم، وإنَّما أنْ ننْظُرَ في دلالة الشَّرع عليه، مع التَّنبيه إلى أنَّ مسألة وجود الأسباب على المستوى الكمِّيِّ للفيزياء مسألةٌ مختلف فيها بين الفيزيائيِّين أنفسهم، قال (ماكس بورن) الحائز على جائزة (نوبل) في الفيزياء وأحد مؤسِّسي الفيزياء الكَمِّيَّة: «القولُ بأنَّ الفيزياء قد تخلَّتْ عن السَّبَبِيَّة هو قولٌ لا أساسَ له من الصِّحَّة، صحيحٌ أنَّ الفيزياء قد تَخَلَّتْ عن بعض الأفكار التَّقليديَّة وعدَّلَت فيها، لكن لو توقَّفَت الفيزياءُ عن البحث عن أسباب الظواهر فلن تصبح حينها عِلْمًا». أحمد إبراهيم «**اختراق عقل**» (ص٨٢-٨٣).

(٢) فؤاد زكريا «**التَّفكير العلميُّ**» (ص٣٦).

(٣) انظر: ابن رشد «**تهافت التَّهافت**» (ص٥٠٥).

كما فعل الرازي في «التَّفسير» حين قال: «ظاهر الآية يدلُّ على أنَّه سبحانه إنَّما يخرج النَّبات من الأرض بواسطة إنزال الماء، **فيكونُ للماء فيه أَثَرٌ، وهذا بتقديرِ ثُبوته لا يقدَحُ في شيءٍ من أصول الإسلام لأنَّهُ** سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ **هو الَّذي أعطاها هذه الخواصَّ والطبائع لكنَّ المُتقدِّمينَ من المُتكلِّمين ينكرونه ويقولونَ لا تأثير له فيه البتَّة**»[1].

كما خالف شيخ الأزهر أحمد الطيب جمهورَ الأشعريَّة في الاقتران حين قال: «واستعمال باء السَّبَبِيَّة لا يتركُ مجالًا للشَّكِّ في أنَّ هاهنا أسبابًا وعِللًا طبيعيَّة لها تأثيرٌ في ظواهر الطبيعة تترتَّبُ وتتوقَّفُ عليها»[2].

وقد أغلَظَ العلماء القول على الأشعريَّة في هذه المسألة، فوصفهم ابن حزم بأنَّهم خالفوا كلَّ ذي حسٍّ من مسلم وكافر، وكابروا العيان، وأبطلوا المشاهدة[3]. وشَنَّعَ عليهم في مواضع أخرى[4]، كما جعل ابن رشد قولهم قولًا سفسطائيًّا أو أنَّهم جاحدون بقلوبهم ما تلفَّظَتْ به ألسنتهم[5]، وناقش البخاريُّ الحنفيُّ نُفاةَ الأسباب الشَّرعيَّة من الأشاعِرَة في أبواب أصول الفقه ثمَّ قال: «فمن أنكر جميع الأسباب وعطَّلها، وأضاف الإيجاب إلى الله تعالى فقط، فقد خالف النَّصَّ والإجماع»[6].

أما ابن تيميَّة فقد فرَّقَ بين من خالف النُّصوص قاصدًا ذلك، وبيَّنَ من خالفها مجتهدًا للوصول إلى الحقِّ، فقال: «فما جاء به الرسول حقٌّ محضٌ يتصادقُ عليه صريحُ المعقول وصحيح المنقول، والأقوال المخالفة لذلك،

---

(١) الرَّازي «**مفاتيح الغيب**» (ص٢٢-٦١).

(٢) أحمد الطَّيِّب «**مبدأ العِلِّيَّة**» (ص١٠-١١).

(٣) انظر: ابن حزم «**الفصل في المِلل والأهواء والنِّحل**» (٤/ ١٦٤).

(٤) المرجع نفسه (٤/ ١٦٥) (٥/ ١١).

(٥) انظر: ابن رشد «**تهافت التَّهافت**» (ص٥٠٥).

(٦) عبدالعزيز البخاري «**كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**» (٢/ ٣٤٠).

وإن كان كثيرٌ من أصحابها مُجتهدين مغفورًا لهم خطؤهم، فلا يملكون نصرها بالأدِلَّةِ العلميَّة»[١]، لكن لم يمنعه حُسْنُ ظَنِّهِ بالمخالف للنُّصوص، ولو كان من المسلمين من ردَّ عليه عند وقوع تلك المخالفة، فردوده على الأشعرية في قولهم بالاقتران مبثوثٌ في كتبه في مواطن عديدة[٢].

• **الدَّليلُ الثَّاني**: منعَ الأشعريَّة القول بالارتباط بين الأسباب ومُسَبَّباتها؛ لأَنَّهُ يلزم من ذلك إنكار المعجزات؛ إذ لو كان الارتباط ضروريًّا لمَّا تخلَّف لا لمعجزةٍ ولا لغيرها، يقولُ الغزالي: «ومن جعل مجاري العادات لازمة لزومًا ضروريًّا أحال جميع ذلك»[٣][٤]، وظَهَرَ لي من خلال الاستقراء عدم إنكار الفلاسفة للمعجزات كما زعم الغزالي، إمَّا تحت أصل وجوب الإقرار بما جاء في الرِّسالة الإلهيَّة كما قاله الكنديُّ، أو تصريحًا بوجوب تصديق المعجزات كما فعل كلٌّ من الفارابيِّ وابن سينا وابن رشد، وتنوَّعَتْ ألفاظهم في ذلك، وأصرح ما وجدتُهُ من كلام الكندي وصفَهُ من يعارِضُ ما جاء في رسالة محمَّد صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ويخالِفُ العلماء في تفسير ذلك، بأَنَّهُ ضعيفُ التَّمييزِ وأَنَّهُ يُبْطِلُ ما يُثبِتُهُ من الإيمان بالرِّسالة[٥]. وأمَّا الفارابيُّ فقد أكَّدَ أنَّ الَّذي جاءنا به الرسول عن طريق الوحي لا بُدَّ أنْ يكون صدقًا لا كذب فيه، وذلك: «إمَّا بالمعجزات الَّتي يعقلها أو تظهر على يديه، وإمَّا بشهادات من تقدُّمِ قبله من الصَّادقين المقبولي الأقاويل على صدق هذا، ومكانه من الله عَزَّوَجَلَّ، أو بهما جميعًا»[٦].

---

(١) ابن تيميَّة «**منهاج السُّنَّة النَّبويَّة في نقض كلام الشِّيعة القدريَّة**» (٣/ ٣٦٣).

(٢) **انظر على سبيل المثال**: ابن تيميَّة «**الصَّفديَّة**» (٢/ ٣٣١)، وابن تيميَّة «**مجموع الفتاوى**» (٨/ ١٣٦- ١٣٩)، وابن تيميَّة «**درء التَّعارض**» (٩/ ٣١).

(٣) أي أحال المعجزات؛ كنجاة إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ من النَّار حين أُلْقِيَ فيها، وكقَلْبِ العصا ثعبانًا، وإحياءِ الموتى، وشقِّ القمر، وغير ذلك ممَّا ثبت في القرآن الكريم.

(٤) الغزالي «**تهافت الفلاسفة**» (ص٢٣٦).

(٥) انظر: الكندي «**رسائل الكندي الفلسفيَّة**» (١/ ٢٤٥).

(٦) الفارابي «**إحصاء العلوم**» (ص٤٢). وانظر: الفارابي «**كتاب الفصوص**» (ضمن مجموعة من رسائل الفارابي)، (ص٩).

وقال ابن سينا تحت فصل (إثبات النُّبُوَّة) عند ذكر ما يجب أنْ يتميَّز به النَّبِيُّ عن غيره: «والواجبُ أنْ تكون له خصوصيَّةٌ ليست لسائر الناس...، فتكونُ له المعجزات الَّتي أخبرنا بها، وهذا الإنسانُ إذا وجد يجب أنْ يسنَّ للنَّاس في أمورهم سُنَنًا بإذن الله تعالى وأمره ووحيه»[1]، كما جعل ابن رُشْدٍ الاعتراض على عدم احتراق إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ بالنَّار من فعل الزنادقة، ثمَّ قال في شأن هذه المعجزة: «إنَّ مبادئها هي أمورٌ إلهيَّة تفوقُ العقول الإنسانيَّة، فلا بُدَّ أن يُعترف بها مع جَهْلِ أسبابها»[2].

يظهر من هذه النُّقولات أنَّ الفلاسفة قائلون بالحتميَّة السَّبَبِيَّة مع إثبات المعجزات، وقد أخطأ الفلاسفةُ في عدم جعلهم الإرادة الرَّبَّانِيَّة سببًا لتخلُّفِ حصول المُسَبَّب؛ لأنَّهُم قائلونَ بالفيض لا بالخلق والإيجاد بإرادة الله تعالى، كما أنَّهُم قالوا بالحتميَّة، وكان الواجب عليهم أنْ يثبتوا أصل التأثيرِ من خلال إثبات الشَّرع والمصادر المعرفيَّة الأخرى لذلك، ويجعلوا المعجزات دليلًا على عدم الحتميَّة.

أمَّا الأشعريَّة فتتمُّ مناقشتهم ببيان انفكاكِ اللُّزومِ بين نفي المعجزات والتأثير السَّبَبِيِّ، فعندهم إمَّا أنْ ننفي المعجزة ونثبت التأثير، أو نُثْبِتَ المعجزة وننفي التأثير، ويكون بيان هذا الانفكاك شرعًا من خلال النُّصوص الَّتي أثبتت كلًّا من التأثير السَّبَبِيِّ الجزئيِّ والمعجزات على حدٍّ سواء، فكما استدلَّ الأشعريَّة بالشَّرع لإثبات المعجزة في سياق دلائل النُّبُوَّة، والرَّدِّ على الملاحدة وغيرهم مِنْ مُنْكِري النُّبُوَّات، استخدم مخالفوهم من أهل السُّنَّة الشرع ذاته لإثبات التأثير الجزئيِّ للأسباب، وبهذا نجمعُ بين جميع النُّصوص الواردة في الباب. وأمَّا عقلًا فيكون تفسير المعجزات من خلال نزع خاصِّيَّةِ الإحراق من النار

---

(١) ابن سينا «**الشفاء**» (**الإلهيَّات**) (ص٤٤٢)، وابن سينا «**النَّجاة**» (ص٥٠٠).

(٢) ابن رشد «**تهافت التَّهافت**» (ص٥١٠).

بإرادة الله تعالى، كما في مثال ابراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ، ممَّا يؤدِّي إلى عدم التأثير؛ لذلك قال الرازي في «التَّفسير» أنَّ اعتقاد التأثير لا يقدح في العقل[١]؛ أي أنَّهُ من باب المُمْكِنات عقلًا، وقد أشار ابن تيميَّة إلى أنَّ الإمكان العقليَّ محلُّهُ الذهن، وأمَّا العِلْمُ بالتَّحقُّق الخارجيِّ فيلزمه مُرَجِّحٌ[٢]، وترجيح وجودِ التأثير السَّبَبِيِّ في الخارج يكون من خلال الحسِّ والعقل والخبر الصادق على حدٍّ سواء؛ لأنَّ «ما عُلم بالسَّمع الصَّحيح لا يعارضه عقلٌ ولا حِسٌّ، وكذلك ما عُلِمَ بالحِسِّ الصَّحيح، لا يناقِضُهُ خبَرٌ ولا معقولٌ»[٣]، وقد سبق بيانُ ذلك كلِّهِ.

وما يقالُ في الرَّدِّ على الأشعريَّة في أصل إثبات تأثير الأسباب بإذن الله تعالى، يقال في التَّداوي، وقد سَبَقَتِ النُّقولاتُ في بيان طردِ الأشعريَّة لمذهبهم في الأسباب إلى التَّداوي[٤]، وقد قام بعض المعاصرين بالدِّفاع عن رأي الأشعريَّة في باب التداوي بالاستدلال على عدم تأثير الأدوية في العلاج بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿٨٠﴾﴾ [الشعراء:٨٠][٥]، ولا يلزَمُ من هذه الآية عدم وجود الأسباب المؤدِّية إلى الشفاء الَّتي تكون بخلق الله تعالى وإرادته، كما في الرواية الَّتي سُئِلَ فيها رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يا رسولَ اللَّهِ، أرأيتَ رُقًى نستَرقيها، ودَواءً نتَداوى بِهِ، وتُقاةً نتَّقيها هَل تردُّ مِن قدرِ اللَّهِ شيئًا؟ قالَ: هِيَ مِن قَدرِ اللَّهِ»[٦]، ويشهَدُ للحديث أخذ عمر بن الخطاب

---

(١) انظر: الرازي «**مفاتيح الغيب**» (ص٢٢-٦١).

(٢) انظر: ابن تيميَّة «**مجموع الفتاوى**» (٣/ ٢٩٨).

(٣) ابن تيميَّة «**الجواب الصَّحيح لمن بدَّل دين المسيح**» (٤/ ٣٩٥).

(٤) انظر: (ص١٧٨).

(٥) انظر: أحمد صبحي؛ ومحمود زيدان «**في فلسفة الطِّبِّ**» (ص٨٨).

(٦) «جامع التِّرمذي» (أبواب الطِّبِّ عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - باب ما جاء في الرُّقى والأدوية) (حديث رقم: ٢٠٦٥) (٣/ ٥٨١). ضعَّفَهُ الألبانِيُّ. انظر: الألباني «**صحيح وضعيف سنن التِّرمذي**»، (٥/ ٦٥).

بالأسباب حين امتنعَ عن الدخول للشام لمَّا انتشر الطاعون إيمانًا منه بأنَّ فعل ذلك من الأسباب المؤثِّرَة الَّتي أمرنا الله تعالى بالأخذ فيها، فقال له أبو عبيدة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: أفِرارًا من قدر الله؟ فردَّ عليه عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: «نَعَم نَفِرُّ من قَدَرِ الله إلى قَدَرِ الله»[١].

وقد ظهر من كلام شيخ الأزهر أحمد الطَّيِّب ما يفيد ذلك كما سبق، وأعيده هنا لأهميَّتِهِ في الباب، ولأنَّ القائل به من كبار المُنتسبين للأشعريَّة في العصر الحاضر، قال شيخ الأزهر أحمد الطيب: «غير أنَّ هذه الأسباب وتلك العلل إنَّما تؤثِّرُ تبعًا للمشيئة الإلهيَّة، وحسب الإذن الإلهيِّ، ولو شاء الله أنْ يسلبها هذا التأثير لفقدت هذه الأسباب كلَّ خصائصها»[٢]. كما قرَّر ابن القيِّمِ المعنى السَّابق بقوله: «وأنت لا تجد كتابًا من الكتب أعظم إثباتًا للأسباب من القرآن ويالله العجب إذا كان الله خالق السَّبَب والمُسَبَّب وهو الَّذي جعل هذا سببًا لهذا والأسباب والمُسَبَّبات طوع مشيئَتِهِ وقدرته منقادَةٌ لحُكْمِهِ، إن شاء أنْ يُبطل سببيَّة الشيء أبطلها كما أبطل إحراق النار على خليله إبراهيم عَلَيْهِٱلسَّلَامُ وإغراق الماء على كليمه وقومه، وإنْ شاء أقام لتلك الأسباب موانع تمنع تأثيرها مع بقاء قواها، وإن شاء خلَّى بينها وبين اقتضائه لآثارها؛ فهو سبحانه يفعل هذا وهذا»[٣].

بقي أخيرًا أنْ أُبَيِّنَ أنَّ القول بالاقتران وعدم وجود قوانين مُطَّردة أو أغلبيَّة؛ يؤولُ إلى إلغاء العلم والبحثِ العلميِّ، فإبطال التأثيرِ السَّبَبِيِّ مُبْطِلٌ للعلم ورافعٌ له، كما قال ابن رشد[٤]، وهو ما عَبَّرَ عنه (ألفن بلانتنجا) بقوله:

---

(١) البخاري «**صحيح البخاري**» (كتاب الطِّبِّ - باب ما يذكر في الطاعون) (حديث رقم: ٥٧٢٩) (٧/ ١٣٠).

(٢) أحمد الطَّيِّب «**مبدأ العِلِّيَّة**» (ص١٠-١١).

(٣) ابن القيِّم «**شفاء العليل**» (ص١٨٩).

(٤) انظر: ابن رشد «**تهافت التَّهافت**» (ص٥٠٧).

«يجب أن يكون العالَمُ من حولنا على درجةٍ عاليةٍ من الانتظام والقابليَّةِ للتَّوقُّعِ حتَّى تنجح الممارسة العلميَّة»[١]، والقولُ بوجود هذه القوانين السَّبَبِيَّة لا يُلْغي وجود الله تعالى وكون هذه الأسباب لا تؤثِّر إلَّا بإذنِهِ تعالى كما دلَّت عليه النُّصوص من القرآن الكريم والسُّنَّة النَّبويَّة وأقوال العلماء والعلم التجريبي الحديث لتكامل مصادر المعرفة، كما ظهر من خلال المناقشة الإجماليَّة والتَّفصيليَّة. يقول الفيلسوف (ألفريد نورث وايت هيد): «لا يمكن للعلم أن يعيش دون شيوع القناعة الغريزيَّة بوجود انتظامٍ يحكم الأشياء من حولنا، وتحديدًا بوجود انتظامٍ يحكم الطبيعة كَكُلٍّ، هذه القناعة تتلاءَمُ جيِّدًا مع عقيدة الصُّورة الإلهيَّة الدِّينيَّة»[٢]، فالحسُّ والتَّجريب يشهدان بالتَّأثير السَّبَبِيِّ، والعقلُ يجعل هذا التأثيرَ قوانين مُطَّرِدة غالبًا، والشرع يثبت ذلك كلَّه مع التأكيدِ على رُبوبيَّة الله تعالى وأنَّ هذه الأسباب لا تؤثِّر استقلالًا وإنَّما بإذنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

* ثانِيًا: فَلاسِفَةُ الغَرْبِ اللَّاهوتِيُّونَ:

وأمَّا فلاسفة الغَرْبِ القائلين بالاقتران العادِيِّ، فقد تقرَّرَ أنَّهُم منقسمون إلى قسمين: أمَّا القسم الأوَّلُ فيمثِّلُهُ (مالبرانش) و(باركلي)، وكان الدَّافع لهم للقول بالاقتران وإلغاء التأثير السَّبَبِي في الموجودات هو مقابلة الاتِّجاه المادِّيِّ القائل بالحتميَّة والمنكر للصَّانع، فظنُّوا أنَّ قولهم بالاقتران هو السَّبيلُ الوحيد للحدِّ من انتشار الإلحادِ وتثبيت العقيدة في قلوب الأوروبيِّين، والحقيقة أنَّ هذه الطائفة من الفلاسفة وقعت في خطأ منهجيٍّ حين توهَّموا أنَّ التَّفسير السَّبَبِيَّ للأشياء منحصرٌ في وجهين لا ثالثَ لهما: إمَّا القول بالتَّفسير الإلهيِّ وبالتالي إلغاء السَّبَبِيَّة الطَّبيعيَّة، أو القول بالتَّأثير الذاتِيِّ للطَّبائع ونفي الصانع، ثمَّ اختاروا التفسير الإلهيَّ دفاعًا عن العقيدة الدِّينيَّة، وتظهر هذه

---

(١) بلانتنجا «**العلم والدِّين والطَّبيعانيَّة**» (ص٢٧٦). وانظر: المرجع نفسه (ص٢٨١).

(٢) المرجع نفسه (ص٢٨٧).

الثنائيَّة واضحةً في تعليق علي النشار على صنيع (مالبرانش) حين قال: «قد ضحَّى أيضًا هذا الفيلسوف اللَّاهوتِيُّ بالمنطق، لكي ينقذ الإرادة الإلهيَّةَ وشمولها، فأنكرَ أنْ توجد علَّة حقيقيَّة؛ لأنَّهُ لا يوجد إلَّا إلهٌ حقيقيٌّ واحدٌ، وهذه العلَّةُ ليست إلَّا الله ذاته، وكلُّ العِلل الطَّبيعيَّة ليست عللًا حقيقيَّة، ولكنَّها علل مناسبات»[١]، وهو عين ما فعل (باركلي) حين ظنَّ أنَّهُ لا سبيل لمحاربة المذهب المادِّيِّ إلَّا بالقول بأنَّ الله تعالى هو العِلَّةُ الحقيقيَّة وبالتالي القول بالاقتران العاديِّ[٢].

وقد أدَّى القول بالاقتران عند (مالبرانش) و(باركلي) إلى وقوع إشكالين جوهريَّين:

• **الأَوَّلُ:** استخدامُ الملاحدة القائلين بالارتباط الضَّروريِّ قول (مالبرانش) و(باركلي) لتنفير الناس عن الإيمان بالله تعالى، ولم يكن هذا الأمر مقتصرًا على الغرب، فقد أشار ابن القيِّم إلى أنَّ القول بالاقتران كان سببًا في تسليط أعداء الرُّسلِ على الدِّين[٣]، ويزداد هذا التَّنفيرُ وضوحًا مع التَّقدُّم العلميِّ في هذا الزمان الَّذي كشف عن كيفيَّة تأثيرِ المواد في بعضها البعض، ممَّا جعل القول بالاقتران ذريعة لنعت المتديِّنينَ بالتَّخلُّف والجهل لإنكارهم البدهيَّات العلميَّة، وقد تبيَّن من خلال ما سبق من مناقشةٍ أنَّ القولَ بهذا التَّأثير السَّببِيَّ لا يتعارض مع التفسير الدِّينِيِّ، كما توهَّم كلٌّ من القائلين بالارتباط الضَّروريِّ والاقتران العادي على حدٍّ سواء، فالتفسير الدِّينيُّ يتكاملُ مع التَّفسير السَّبَبِيِّ الطَّبيعي ويدعمه، حيث إنَّ معرفة الأسباب وكيفيَّة تأثيرها دليلٌ على إتقانِ الصَّنعة، واستحالة الصُّدفة، وهو ما يعبِّرُ عنه العلماء بدليلِ العناية، فالآيات

---

(١) علي النشار «**مناهج البحث**» (ص١٢٨).

(٢) انظر: أحمد الكرساوي «**مدخل إلى نظريَّة المعرفة**» (ص١٧٢).

(٣) انظر: ابن القيِّم «**شفاء العليل**» (ص١٨٩).

الكونيَّة تدلُّ على الله تعالى وتدعو إلى الإيمان به، لا الاستغناء عنه بمجرَّدِ معرفة كيفيَّة تأثير الأسباب، وادِّعاء تأثيرها الذَّاتِيِّ في مسبَّباتها؛ لذا ذكر العلماء هذا الدَّليل الضَّروريَّ في الاستدلال على وجود الله تعالى وقرَّروا أنَّه مبنيٌّ على مقدِّمتين ضروريَّتين، أمَّا الأولى فهي الإدراكُ الحِسِّيُّ المباشر من إتقانٍ للمخلوقات وإحكامٍ لها، وأمَّا الثانية فهي استحالة حدوثِ أيِّ ظاهرةٍ دون وجود مُسَبّبٍ لها[١].

• **وأمَّا الإشكالُ الثاني**، فهو أنَّ القول بالاقتران العادِيِّ بين الأسباب ومُسَبّباتها عند (مالبرانش) و(باركلي) مهَّد الطَّرِيقَ لنفي السَّبَبِيَّة العامَّة، وإنكار الصَّانع عند (هيوم)، فكان القول بالاقتران قنطرةً للإلحاد؛ لأنَّ الَّذي ينكر التأثير السَّبَبِيَّ في الأمور المحسوسة المشاهدة يسهل عليه مع تقدُّمِ الوقت أنْ ينكرَ السبب غير المشاهد، وهذا ما نبَّهَ إليه ابن رشد بقوله: «وبالجُملَةِ متى رفعنا الأسباب والمُسَبَّبات لم يكن هاهنا شيءٌ يُرَدُّ به على القائلين بالاتِّفاق، أعني الَّذين يقولون لا صانع هاهنا»[٢]، وقال في موضعٍ آخرَ: «القولُ بنفي الأسباب في الشاهد ليس له سبيلٌ إلى إثبات فاعلٍ في الغائب، ... فهؤلاء لا سبيل لهم إلى معرفة الله»[٣]، وقد حصل ما توقَّعَهُ ابن رشد بعد سبعة قرون على يد (هيوم) حين نفى جميع التأثيرات السَّبَبِيَّة سواء كانت في الطبيعة أو فوق الطبيعة، فقاده هذا النَّفيُ إلى الإلحاد.

*** ثالِثًا: مَلاحِدَةُ فَلاسِفَةِ الغَرْبِ:**

وبالانتقال إلى القسم الثاني من الفلاسفة، فالرَّدُّ على (هيوم) منهم يصلح

---

(١) انظر: ابن تيميَّة «**بيان تلبيس الجهميَّة**» (١/ ٥٠٦-٥٠٨)، وابن رشد «**الكشف عن مناهج الأدِلَّة في عقائد الملَّة**» (ص١٥٠).

(٢) ابن رشد «**الكشف عن مناهج الأدِلَّة في عقائد الملَّة**» (ص١٦٧).

(٣) المرجع نفسه (ص١٩٣).

لأنْ يكون ردًّا على كلِّ من قال بقولِهِ من الملاحدة القائلين بالاقتران كـ(برتراند رسل)، وسأكتفي بمناقشة (هيوم) في قوله بالاقتران، وإنكاره وجود الله تعالى؛ لأنَّهُ أبرز الفلاسفة الحِسِّيِّين، وذلك من خلال النقاط الآتية:

١ ـ لقد دفع حصر (هيوم) مصادر المعرفة في الجانب الحسِّي إلى القول بالاقتران، فهو يقرِّرُ أنَّنا يجب بكلِّ بساطة أنْ نُلغي وجود أيٍّ حدث غير قابلٍ للتَّجرِبَة الحِسِّيَّة، فالذي ينبغي علينا فعله هو أن نلقيه في النار حسب تعبير(Commit it to flame)[١]، وهذه دعوى تحتاج لأن يقدّم عليها (هيوم) دليلًا صحيحًا، وقد سبق عرض مجموعة من الأقوال لعلماء من شتَّى الأديان والمذاهب الَّذين يخالفون الحِسِّيِّين و(هيوم) في حصر المعرفة في الجانب الحِسِّيِّ[٢].

والإضافة الَّتي ستكون في هذا الموضع هي مخالفة (برتراند رسل) وهو القائل بالاقتران لما قرَّره (هيوم) في زعمه الأخير، وهذا القول من (برتراند رسل) هو آخرُ رأيٍ له حسب كلام وحيد خان الَّذي قرأَ جميع كتب (رسل). يقول (برتراند رسل) في كتابه «تطوُّري الفلسفيُّ»: «إنَّني أجزمُ بأنَّ هناك طُرُقًا للاستنباط أقرب إلى الحقِّ، ويجب قبولها رغم أنه لا يمكن إثباتها بالتَّجرِبَة»[٣]. وهذا الاعترافُ يكفي لأنْ يهدم ما قرَّره (هيوم) من أنَّ حقائق الأشياء لا يمكن أن تعرف إلَّا من جهة الحسِّ، وقد سبق عرض أوجه أخرى في بيان غلط الحسِّيِّين في هذا الحصر المزعوم[٤].

٢ ـ تناقض (هيوم) في قوله بالاقتران مع نفيه للمعجزات بحجَّة أنَّها خروجٌ

---

(١) عادل عبدالله «**صانع المعجزات**» (ص١٩٨). وانظر: زكي نجيب «**ديفيد هيوم**» (ص٤٨-٤٩).

(٢) انظر: (ص٢٣٤).

(٣) وحيد الدِّين خان «**الدين في مواجهة العلم**» (ص٣٥).

(٤) انظر: (ص٢٣٤، وما بعدها).

عن قوانين الطبيعة[١]، واعتراف (هيوم) بوجود قوانين طبيعية لا يكون إلَّا بالاعتراف بالعقل كمصدرٍ من مصادر المعرفة؛ لأنَّ استخلاص القوانين وظيفة العقل، والحسُّ لا يُدرِكُ إلَّا الجزئيَّات الخارجيَّة، ويقرِّر الصَّدر أنَّ الحسِّيِّين لا يمكنهم أن يثبتوا أيَّ دليلٍ استقرائيٍّ تعميميٍّ إذا لم يثبتوا السَّبَبِيَّة العقليَّة[٢]، وفي هذا اعترافٌ ضمنِيٌّ من (هيوم) بالعقل كوسيلةٍ من وسائل المعرفة، والعقل دلَّ على وجود الله تعالى بالأدِلَّة والبراهين اليقينيَّة ممَّا يعني أنَّ اعترافه هذا يبطل إلحادَهُ، كما أنَّ مذهبه الحِسِّيَّ القائل بالاقتران يجعل حدوث المعجزات الَّتي أنكرها أمرًا مُمكنًا عقلًا وفق مذهبه، وذلك لأنَّ (هيوم) يقرِّر أنَّ القضايا التَّجريبيَّة السَّبَبِيَّة «يمكن تصوُّرُ نقيضها»[٣]، وبالتالي فالقول بجريانها وفق قاعدة مُطَّرِدة ممنوعٌ عنده، ومع ذلك ينكر (هيوم) المعجزات بناء على مخالفتها لقوانين الطبيعة.

وقد لخَّص (لينكس) الرَّدَّ على (هيوم) في مسألة المعجزات، وأكَّدَ أن إنكار (هيوم) للمعجزات باطلٌ لسَبَبين:

«**الأوَّلُ**: نظرًا لأنَّهُ ينكر إمكانيَّة إثبات اتِّساقيَّة طبيعيَّة، فلا يمكنُهُ أنْ ينقلِبَ على نفسه ويستخدم هذه الاتِّساقيَّة لإنكار المعجزة.

الثَّاني: كونه ينكر السَّبَبِيَّة الحتميَّة، فلا يمكنه اعتبار الطبيعة، كما وصفها ذات قوانين تتضمَّن علاقاتٍ حتميَّة لا مكان للمعجزات فيها»[٤].

ويظهَرُ من خلال جميع ما سبق عدم جواز حصر المعرفة في الجانب الحِسِّيِّ فقط؛ إذ إنَّ «الحقَّ الَّذي يقدِّمُهُ العقلُ عِلْمٌ، والحقّ الَّذي يقدِّمُهُ الحِسُّ

---

(١) انظر: زكي نجيب «**ديفيد هيوم**» (ص١٦٨)، وعادل عبدالله «**صانع المعجزات**» (ص٨٠).

(٢) انظر: محمَّد الصّدر «**الأسُس المنطقيَّة للاستقراء**» (ص١٠٠).

(٣) المرجع نفسه (ص١١١).

(٤) أحمد حسن «**أقوى براهين د.جون لينكس في الرَّدِّ على الإلحاد**» (ص١٥٠).

عِلْمٌ، والحقُّ الَّذي يقدِّمُهُ الخبَرُ الإنسانِيُّ الصَّادقُ عِلْمٌ، والحَقُّ الَّذي يُقَدِّمُهُ الوحي المؤيَّد بالمعجزة الرَّبانيَّة عِلْمٌ»[١].

المَطْلَبُ الرَّابِعُ: التَّرْجيحُ

وبعد عرض أقوالِ كلٍّ من أصحاب نظريَّةِ الارتباط الضَّروريِّ، وأصحاب نظريَّة الاقتران العاديِّ في الأسباب الطبيعيَّة تبيَّن لي الآتي:

١ ـ وجوبُ تكامُلِ جميع مصادر المعرفة الصَّحيحة في الحكم على أيِّ قضيَّة، وألَّا يقتصر على مصدرٍ دون آخرَ.

٢ ـ ثبت في القرآن الكريم والسُّنَّة النَّبويَّة الصَّحيحة التأثير السَّبَبِيُّ للموادِّ تأثيرًا جزئيًّا تابعًا لمشيئة الله تعالى وإرادته، كما أنَّ العلم التجريبيَّ يثبت ذلك التَّأثير، وأنَّ العقل يستخلص الجزئيَّات التَّجريبيَّة، ويحوِّلها إلى قوانين يسير عليها النِّظام الكونِيُّ، يصف (ألفن بلانتنجا) جميع ما سبق بقوله: «هذا الانتظامُ والثباتُ والقابليَّةُ للتَّوقُّع يوصف غالبًا على أنَّه قانون: سنّ الله قوانين معيَّنة لتنظيم الخلق، وبعبارةٍ أخرى خَلَقَ الله العالم بحيثيَّة معيَّنة تقتضي أنْ يخضع كلُّ مخلوقٍ للقوانين الَّتي سنَّها الله»[٢]، وقد تتخلَّفُ هذه القوانين لوجود موانع مَنَعَتْ من ذلك سيتمُّ توضيحها بعد قليل.

٣ ـ يؤكِّدُ علم حرائك الأدوية، وعلم ديناميكيَّة الدَّواء ما جاء في القرآن الكريم والسُّنَّة النَّبويَّة من تأثيرِ الدَّواء في الجسم، وتأثير الجسم في الدَّواء.

٤ ـ ما من فئةٍ من أصحاب النَّظريَّتين إلَّا وأصابت جزء الحقِّ في قولها بخصوص السَّببِيَّة الطبيعيَّة ومُسَبِّبها سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ وخالفته في جزءها الآخر، إلَّا ما كان من الملاحدة من فلاسفة الاقتران كـ(هيوم) و(رسل)، وفيما يلي جدول يلخِّصُ مواطن الصَّواب والخطأ في مسألة السَّبَبِيَّة عند جميع الطوائف:

---

(١) حبنَّكة «**كواشف زيوف**» (ص١٦١).

(٢) بلانتنجا «**العلم والدِّين والطَّبيعانيَّة**» (ص٢٧٩).

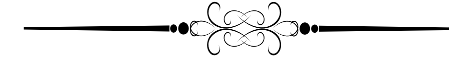
النظرية	الطَّائفةُ		الصَّوابُ	الخَطَأُ
الارْتباطُ الضَّروريُّ	فلاسِفَةُ الحَضارَةِ الإسْلامِيَّةِ		• إثباتُ الرَّبِّ. • إثباتُ التَّأثيرِ السَّبَبِيِّ الطَّبيعيِّ. • الاعتراف بالوحي كمصدرٍ للمعرفة. • إثباتُ المعجزات.	• قِدَمُ العالَمِ أو بعض أجزائه. • حتميَّة التأثير السَّببي تبعًا لنفي علم الله تعالى بالجزئيَّات. • القولُ بالتَّأثير الذَّاتِيِّ للأجسام تبعًا للقول بالفيض لا الخلق.
الارْتباطُ الضَّروريُّ	المُعْتَزِلَةُ		• إثباتُ الرَّبِّ. • إثباتُ التَّأثير السَّبَبِيِّ الطبيعي. • الاعترافُ بالوحي كمصدرٍ للمعرفة.	• إثباتُ الحتميَّة السَّبَبِيَّة. • إيجابُ الحتميَّة السَّببيَّة على الله.
الارْتباطُ الضَّروريُّ	فَلاسِفَةُ الغَرْبِ	الفِئَةُ الأولى	• إثباتُ الرَّبِّ. • إثباتُ الدِّين. • إثباتُ التَّأثير السَّبَبِيِّ الطبيعي.	• فصلُ العلم الدِّينيِّ عن العلم الطَّبيعيِّ. • إثباتُ الحتميَّة السَّبَبِيَّة.
الارْتباطُ الضَّروريُّ	فَلاسِفَةُ الغَرْبِ	الفِئَةُ الثَّانِيَةُ	• إثباتُ الرَّبِّ. • إثباتُ التَّأثير السَّبَبِيِّ الطَّبيعي.	• إنكارُ الدِّين. • فصلُ العلم الدِّينيِّ عن العلمِ الطَّبيعيِّ. • إثباتُ الحتميَّة السَّبَبِيَّة.
الارْتباطُ الضَّروريُّ	فَلاسِفَةُ الغَرْبِ	الفِئَةُ الثَّالِثَةُ	• إثباتُ التَّأثيرِ السَّبَبِيِّ الطَّبيعِي.	• إنكارُ الرَّبِّ. • إنكارُ الدِّينِ. • فصل العلم الدِّينيِّ عن العلم الطَّبيعيِّ. • إثباتُ الحتميَّة السَّبَبِيَّة. • حصرُ المعرفة بالجانِبِ الحِسِّيِّ.
الاقْترانُ العاديُّ	الأشاعرةُ وبعضُ أفراد مِنَ المُعْتَزِلَةِ		• إثباتُ الرَّبِّ. • الاعترافُ بالوحيِ كمصدَرٍ للمعرفة.	• إنكارُ التَّأثيرِ السَّبَبِيِّ الطَّبيعي.
الاقْترانُ العاديُّ	فَلاسِفَةُ الغَرْبِ	الفِئَةُ الأولى	• إثباتُ الرَّبِّ. • الاعترافُ بالوَحْيِ كمصدَرٍ للمَعْرِفَة.	• إنكارُ التَّأثيرُ السَّبَبي الطَّبيعي.
الاقْترانُ العاديُّ	فَلاسِفَةُ الغَرْبِ	الفِئَةُ الثَّانِيَةُ	————	• إنكارُ الرَّبِّ. • إنكارُ الدِّينِ والمُعجزات. • إنكارُ التَّأثيرِ السَّبَبِيِّ الطَّبيعي. • حصرُ المعرفة بالجانِبِ الحِسِّيِّ.

الجَدْوَل (١)

مَواطِنُ الصَّوابِ وَالخَطَأِ عِنْدَ أَصْحابِ نَظَرِيَّةِ الارْتباطِ الضَّروريِّ وَنَظَرِيَّةِ الاقْترانِ العادِيِّ

وبناءً على ما سبق يُمكنني الإجابةُ عن السُّؤال المطروح في الفصل الأوَّلِ من الدِّراسة -عن عدم استجابة المريض الَّذي قام بتناول العلاج النَّبوِيِّ، ولم يحصل على أثره المرجوّ من الشفاء بعد ثبوتِ تلقِّي النَّبِيِّ ﷺ العلاجات الدَّوائيَّة عن طريق الوحي- من خلال بيان الموقف الصَّحيح من مسألة سَبَبِيَّة التَّدواي، مع الإقرار بجميع مصادر المعرفة، فالوحي أثبت أصل التَّأثير الدَّوائيِّ للعلاج النَّبَوِيِّ، ولكن هذا الأثر قد تكون له موانع تمنعُ من استجابة الدَّواء، وهذه الموانع منها ما يُعرف بالشرع؛ كعدم إرادة الله تعالى لحصول الأثر؛ لحكْمَةٍ أرادَها سبحانَهُ، ومن الموانع ما يكون لسبب طبِّيٍّ، كعدم وصول الدَّواء للتركيز العلاجيِّ المطلوب، إمَّا لخطأٍ في استخلاصِ المادَّةِ الطِّبِّيَّة الفعَّالة من النَّبات المذكور في العلاج النَّبَوِيِّ، أو خطأٍ في تحديدها، كأنْ يظُنَّ المُعالجُ أنَّ الدَّواء المستخدَمَ هو عينُهُ الَّذي أخبر به النَّبِيُّ ﷺ مع أنَّ الحقيقة خلاف ذلك، أو عدم أخذ الدَّواء بالتّكرار اليوميِّ المناسب، أو المدَّةِ المناسبة الَّتي يتحقَّقُ فيها وصول الدَّواء للتَّأثير العلاجيِّ، أو خطأٍ في تشخيص المرضِ، أو غيرها من الأسباب الطِّبِّيَّة الكثيرة.

وسيتمُّ في الفصل الثالث دراسةُ نماذج من العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة من خلال الدِّراسات الحديثة لعلم العقاقير، حتَّى يتمَّ التَّعَرُّف على المواضع الَّتي وافق فيها علم العقاقير الوحي في العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة والمواضع الَّتي خالف فيها علم العقاقير في ذلك، ثمَّ الموازنة والمُقارنة بينهما في ضوء نظريَّة المعرفة في الإسلام.






الفَصْلُ الثَّالِثُ

نَماذِجُ مِنَ العِلاجاتِ الدَّوائيَّةِ

بَيْنَ الطِّبِّ النَّبَوِيِّ وَالدِّراساتِ الحَديثَةِ لِعِلْمِ العَقاقيرِ

وَفيهِ أَرْبَعَةُ مَباحِثَ:

❊ المَبْحَثُ الأَوَّلُ: العَسَلُ.

- **المَطْلَبُ الأَوَّلُ:** العَسَلُ في الطِّبِّ النَّبَوِيِّ.
- **المَطْلَبُ الثَّاني:** العَسَلُ في ضَوْءِ الدِّراساتِ الحَديثَةِ لِعْلِمِ العَقاقيرِ.

❊ المَبْحَثُ الثَّاني: الحَبَّةُ السَّوْداءُ.

- **المَطْلَبُ الأَوَّلُ:** الحَبَّةُ السَّوْداءُ في الطِّبِّ النَّبَوِيِّ.
- **المَطْلَبُ الثَّاني:** الحَبَّةُ السَّوْداءُ في ضَوْءِ الدِّراساتِ الحَديثَةِ لِعِلْمِ العَقاقيرِ.

❊ المَبْحَثُ الثَّالِثُ: القُسْطُ الهِنْدِيُّ.

- **المَطْلَبُ الأَوَّلُ:** القُسْطُ الهِنْدِيُّ في الطِّبِّ النَّبَوِيِّ.
- **المَطْلَبُ الثَّاني:** القُسْطُ الهِنْدِيُّ في ضَوْءِ الدِّراساتِ الحَديثَةِ لِعِلْمِ العَقاقيرِ.



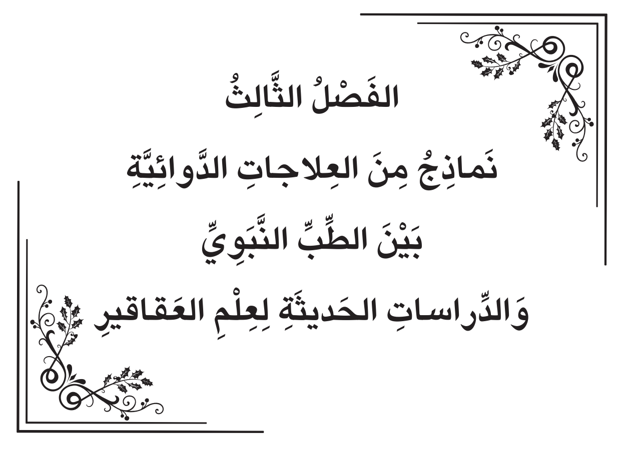




❊ **المَبْحَثُ الرَّابعُ: المُوازَنَةُ وَالمُقارَنَةُ بَيْنَ العِلاجاتِ الدَّوائيَّةِ النَّبَوِيَّةِ وَالدِّراساتِ الحَديثَةِ لِعِلْمِ العَقاقيرِ في ضَوْءِ العَقيدَةِ الإِسْلامِيَّةِ.**

- **المَطْلَبُ الأَوَّلُ:** العَسَلُ.
- **المَطْلَبُ الثَّاني:** الحَبَّةُ السَّوْداءُ.
- **المَطْلَبُ الثَّالِثُ:** القُسْطُ الهِنْدِيُّ.



الفَصْلُ الثَّالِثُ
نَماذِجُ مِنَ العِلاجاتِ الدَّوائِيَّةِ
بَيْنَ الطِّبِّ النَّبَوِيِّ
وَالدِّراساتِ الحَديثَةِ لِعِلْمِ العَقاقيرِ

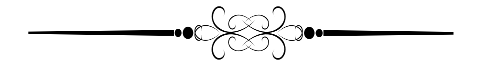
يَجِدُ النَّاظر في التُّراثِ الإسلاميِّ الواسعِ أنَّ علماء المسلمين اعتنوا عنايةً واضحةً بالطِّبِّ النَّبَوِيِّ، وتنوَّعَتْ مظاهر عنايتهم به، فجمعَتْ طائفةٌ من العلماء الأحاديث النَّبويَّة الواردَةَ في الطِّبِّ وخصَّصوا أبوابًا لها في دواوين السُّنَّة، وقامت طائفةٌ أخرى من العلماء بإفراد أحاديث الطِّبِّ النَّبوِيِّ في مؤلَّفاتٍ خاصَّةٍ بها، كما فعل أبو نعيم في كتابه «الطِّبّ النَّبوِيّ»، وعبدالملك بن حبيب الأندلسي في كتاب «طِبّ العرب»، وابن طولون في كتابه «المنهل الرَّوي في الطِّبِّ النَّبويّ»، وعلاء الدِّين الكحَّال في كتابه «الأحكام النَّبويَّة في الصِّناعة الطِّبِّيَّة»، وابن القيِّم في «زاد المعاد»، وغيرهم.

ولم يقتصر الأمر على ذلك فحسب، بل انتقلت هذه العناية بأحاديث النَّبِيِّ ﷺ في الطِّبِّ إلى المُتَخصِّصين في المجال الطِّبِّيِّ الحديث، فأجروا عليها الدِّراسات السِّريريَّة لاكتشاف الفوائد العلاجيَّة الَّتي أجملها النَّبِيُّ ﷺ في كلامه عنها، وما سأقوم به في هذا الفصل هو عقدُ مقارنةٍ بين ما جاء عن النَّبِيِّ ﷺ في باب العلاجات الدَّوائيَّة، وبين الدِّراسات الحديثة الَّتي تناولت هذه العلاجات في علم العقاقير[١]، ثمَّ دراسة مدى موافقة أو مخالفة هذه الدِّراسات لكلام النَّبِيِّ ﷺ في النماذج الآتية: العسل،

---

(١) علمًا بِأنَّ آخِرَ تحديثٍ للدِّراسات الوارِدَةِ في هذا الفَصْلِ كان قُبَيْل مناقشة الأطروحة في الجامعة الأردنيَّة١٠/ ١٤٤٣هـ، الموافق ٥/ ٢٠٢٢.

والحَبَّة السَّوداء، والقُسْط الهنديّ، وأخيرًا دراسةُ إمكانيَّة تقديم دليلٍ إضافِيٍّ على نُبُوَّةِ محمَّد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في حال تطابقت هذه الدِّراسات مع وصاياه في باب العلاجات الدَّوائيَّة.



المَبْحَثُ الأَوَّلُ

العَسَلُ

المَطْلَبُ الأَوَّلُ: العَسَلُ في الطِّبِّ النَّبَوِيِّ

تجدُرُ الإشارَةُ في بداية هذا المَطلبِ إلى أنَّ الكلامَ عن العسل وأنواعه وفوائده العلاجيَّة يحتاجُ إلى دراساتٍ واسعةٍ، وجهودٍ علميَّةٍ عمليَّةٍ كبيرةٍ حتَّى تستوعب ما ورد فيه من فوائد على الصِّحَّة، وما سأتناوله في هذه الدِّراسة المُختصرة عن العسل هو عرضُهُ كأنموذَجٍ علاجِيٍّ من خلال كلام النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثمَّ مُقارَنتُهُ بالدِّراسات الحديثة الواردة في هذا الباب، لدراسَةِ إمكانيَّةِ الاستدلال بأحاديث العلاجاتِ الدَّوائيَّة النَّبويَّة على نُبُوَّةِ محمَّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وبيان الطريقة الصَّحيحة في التعامل مع هذه الدِّراسات إذا تعارضت مع ما جاء من كلام النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في هذا الشأن.

وسأحرصُ في النَّماذج المُستقاة أنْ أتحرَّى صِحَّة الأحاديث النَّبويَّة بذكر الأحاديث الَّتي أخرجها البخاريُّ ومسلم، ولنْ أعدلَ عنهما إلَّا إذا تضمَّنَتِ الأحاديثُ خارج الصَّحيحين ألفاظًا زائدةً تساعد في بيانِ المقصود.

والحديثُ الَّذي سيتمُّ تناوله كأنموذَج عن التَّداوي بالعسل هو الحديث الَّذي أخرجه البخاري[1] ومسلم[2] من حديث أبي سعيد الخدريِّ، قال: «جاءَ

(١) البخاري «**صحيح البخاري**» (كتاب الطِّبِّ - باب الدَّواء بالعسل وقول الله تعالى: ﴿فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾) (حديث رقم: ٥٦٨٤) (٧/ ١٢٣)، و(كتاب الطِّبِّ - باب دواء المبطون) (حديث رقم: ٥٧١٦) (٧/ ١٢٨).

(٢) مسلم «**صحيح مسلم**» (كتاب السَّلام - باب التَّداوي بسقي العسل) (حديث رقم: ٢٢١٧) (٧/ ٢٦) بهذا اللفظ.

رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقالَ: إِنَّ أَخي اسْتَطْلَقَ بَطْنُهُ[١]! فَقالَ رَسولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**اسْقِهِ عَسَلًا**». فَسَقاهُ، ثُمَّ جاءَهُ فَقالَ: إِنِّي سَقَيْتُهُ عَسَلًا فَلَمْ يَزِدْهُ إِلَّا اسْتِطْلاقًا! فَقالَ لَهُ ثَلاثَ مَرَّاتٍ، ثُمَّ جاءَ الرَّابِعَةَ فَقالَ: «**اسْقِهِ عَسَلًا**». فَقالَ: لَقَدْ سَقَيْتُهُ فَلَمْ يَزِدْهُ إِلَّا اسْتِطْلاقًا! فَقالَ رَسولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**صَدَقَ اللهُ وَكَذَبَ بَطْنُ أَخيكَ!**»[٢] فَسَقاهُ فَبَرَأَ».

وَأُجْمِلُ الفوائدَ المُسْتَقاة من هذا الحديث الشريف فيما يأتي:

١ ـ أنَّ العسلَ سببٌ لعلاجِ استطلاقِ البطنِ.

٢ ـ تحتمل لفظة: «**اسْقِهِ عَسَلًا**» توجيهَ المريض لشربِ العسلِ صرفًا، كما تحتمل أنْ يكون ذلك بإذابة العسل مع الماء، ووجهُ تفسيره بالصِّرف أنَّ العسل، وإن كان ذا كثافةٍ عاليةٍ إلَّا أنَّهُ لا يخرج عن كونه سائلًا، فيجوز التَّعبير عنه بلفظ (السُّقْيا)، وأما وَجهُ كونه مخلوطًا مع الماء فقد ذكر غيرُ واحدٍ من العلماء أنَّ هديَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في تناوله للعسل إذابته في الماء[٣]، ولئن لم يذكروا لهذا الهدي إسنادًا حتَّى تتمَّ دراسته والحكم عليه، إلَّا أنَّني وجدتُ من العلماء من رجَّحَ كون العسل لا يكون إلَّا مخلوطًا مع الماء، فقد روى مسلمٌ عن

---

(١) قال ابن فارس: «الطاء واللَّام والقاف أصلٌ صحيحٌ مطَّرِدٌ واحدٌ، وهو يدلُّ على التَّخلِيَةِ والإرسال»، «**معجم مقاييس اللُّغة**» (٣/ ٤٢٢)، وقال القاضي عياض: «قَوْله: إنَّ أخي اسْتطْلَقَ بَطْنه وَلم يزده إِلَّا اسْتِطْلاقًا؛ يَعْني: أَصابَهُ الإسهال، وَهُوَ الاستطلاق». «**مشارق الأنوار على صحاح الآثار**» (١/ ٣٢٠). وانظر: ابن الملقن «**التَّوضيح لشرح الجامع الصَّحيح**» (٢٧/ ٤٤٢).

(٢) قال السُّيوطي: «وقوله: (كذب بطن أخيك) مجاز؛ أي: لم يصلح لقبول الشفاء». «**التَّوشيح شرح الجامع الصَّحيح**» (٨/ ٣٥٢٤)، وقال الكرماني: «والعرب تستعمل الكذب بمعنى الخطأ والفساد»، «**الكواكب الدَّراري في شرح صحيح البخاري**» (٢٠/ ٢٠٨).

(٣) انظر: ابن القيم «**زاد المعاد**» (٤/ ٣٢)، وبدر الدِّين العيني «**عمدة القاري شرح صحيح البخاري**» (٢١/ ٢٣٢)، وابن طولون «**المنهل الروي**» (ص٢٠٩)، والكحَّال «**الأحكام النَّبويَّة في الصِّناعة الطِّبِّيَّة**» (١/ ٢٧).



أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنَّه قالَ: «لَقَدْ سَقَيْتُ رَسولَ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَدَحي هَذا الشَّرابَ كُلَّهُ: العَسَلَ وَالنَّبيذَ، وَالماءَ وَاللَّبَنَ»[1]، قال الملَّا علي القاري في شرحه على الحديث: «والمرادُ به ماءُ العسل، فهو لا يُشْرَبُ، بل يُلْحَسُ»[2]، وفي الحقيقة أنَّ لفظ (السُّقْيا) يحتمل المَعْنَيَيْنِ السَّابقين؛ لذا يعسر الترجيح بينهما. وجديرٌ بالذكر أنَّهُ تمَّ عقد مقارنةٍ بين العسل الصرف والعسل المخلوط بالماء في علاج الاستطلاق في أحد الأبحاث الطِّبِّيَّة الحديثة، ممَّا قد يساعد في ترجيح المراد من لفظة: «**اِسْقِهِ عَسَلًا**»، وسيتمُّ الكلامُ عن هذه الجزئيَّة في المطلب الثاني.

٣ ـ يظهرُ من قول النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**صَدَقَ اللهُ**» أنَّ العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة وحيٌ من عند الله تعالى كما سبقَ بيانُهُ بالتَّفصيل في الفصل الأوَّل، قال أبو وليد الباجي في شرحه على هذه اللَّفْظَةِ النَّبويَّة: «وَصَدَق الله فيما أمرني به من أن يُسْقَى عسلًا فيبرأ»[3].

٤ ـ يُستنْبَطُ من الحديثِ أَنَّهُ لا بُدَّ للدَّواء من الوصول إلى الجرعة العِلاجِيَّةِ المطلوبة كي يؤثِّرَ في المريض، فتأخُّر برءِ المريض لم يكن بسببِ عدم كون العَسَلِ علاجًا، بل لأَنَّهُ لم يَصِلْ إلى التَّركيز المطلوب لحصول الشفاء؛ لذلك أمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ المريضَ بتكرار أخذِ العسل، وقد تمَّ التَّنبيهُ عند الكلام عن أسباب عدم الاستجابة الدَّوائيَّة في نهاية الفصل الثاني على أنَّ التأثير السَّبَبِيَّ للعلاج له شروط يجبُ توافرها، وموانع يجبُ انتفاؤها حتَّى يؤثِّر الدَّواء في المريض[4]. ولم يَغْفَل العلماء الَّذين أَلَّفوا في الطِّبِّ النَّبويِّ عن هذه الفائدة الطِّبِّيَّة، فها هو ابن القيِّم يقرِّرُ في سياق شرحه لهذا الحديث اشتراطَ وصول الدَّواء إلى الجرعة العلاجيَّة

---

(١) مسلم «**صحيح مسلم**» (كتاب الأشربة - باب إباحة النَّبيذ الَّذي لم يشتدَّ ولم يَصِرْ مُسْكرًا) (حديث رقم: ٢٠٠٨) (٦/ ١٠٤).

(٢) علي القاري «**مرقاة المفاتيح**» (٧/ ٢٧٥٥).

(٣) أبو الوليد الباجي «**المنتقى شرح الموطَّأ**» (٧/ ٢٦٢).

(٤) انظر: (ص٢٥٩).

قائلًا: «وفي تكرار سقيهِ العَسَلَ معنًى طِبِّيٌّ بديعٌ، وهو أنَّ الدَّواء يجب أنْ يكون له مقدارٌ وكميَّةٌ بحسب حال الدَّاء، إنْ قصر عنه لم يُزِلْهُ بالكُلِّيَّةِ، وإن جاوزه أوْهَى القوى، فأحدث ضررًا آخرَ، فلمَّا أمره أنْ يسقيه العسل سقاه مقدارًا لا يفي بمقاومة الدَّاء، ولا يبلغ الغرض فلمَّا أخبره عَلِمَ أنَّ الَّذي سقاه لا يبلغ مقدار الحاجَةِ، فلمَّا تكرَّرَ تردادُهُ إلى النَّبِيِّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ أكَّدَ عليه المعاودة، ليَصِلَ إلى المقدار المقاوم للدَّاء، فلمَّا تكرَّرت الشَّربات بحسب مادَّةِ الدَّاء، بَرَأَ بإذن الله، واعتبار مقادير الأدوية، وكيفيَّاتها، ومقدار قوَّة المرض مرض من أكبر قواعد الطِّبِّ»[١].

المَطْلَبُ الثَّاني: العَسَلُ في ضَوْءِ الدِّراساتِ الحَديثَةِ لِعِلْمِ العَقاقيرِ

أُجْرِيَتِ العديدُ من الدِّراسات والأبحاثِ على العسل لاستنباط فوائدِهِ العلاجيَّة المتنوِّعة، وأمَّا فيما يخصُّ استخدام العسل كعلاجٍ للإسهالِ، فقد وجدت خمسة أبحاث علميَّة في هذا الباب، وتنوَّعت هذه الدِّراسات فمنها ما أُجْرِيَ على الفئران، ومنها ما أُجْرِيَ على الأطفال، ومنها ما أُجْرِيَ على مرضى بالغين في العناية المركَّزة.

وحرصتُ في اختياري لهذه الأبحاث أنْ تكون مصنَّفة ضمن تصنيف (سكوبس) (SCOPUS)، لكي تكون هذه الدراسات ذات قيمة معتَبَرة من ناحية علميَّة تجريبيَّة، كما أنَّ جميع النتائج المذكورة في الدِّراسات تحمل دلالة إحصائيَّة إيجابيَّة في الارتباط بين السَّبَبِ والمُسَبَّب، فلم أذكر في نتائج الدِّراسات أي دلالة إحصائية أعلى من ($p=0.05$) [٢].

---

(١) ابن القيِّم «**زاد المعاد**» (٤/ ٣٣). انظر: الكحَّال «**الأحكام النَّبويَّة في الصِّناعة الطِّبِّيَّة**» (١/ ٢٨)، والقسطلاني «**إرشاد السَّاري لشرح صحيح البخاري**» (٨/ ٣٦٤)، وابن حجر «**فتح الباري**» (١٠/ ١٧٠)، وعلي القاري «**مرقاة المفاتيح**» (٧/ ٢٨٦٣، ٢٨٦٤)، والقرافي «**الذخيرة**» (١٣/ ٣٠٨).

(٢) **ملاحظة مهمة**: تدلُّ النتائج الأعلى من ($p=0.05$) على مجرَّد الاقتران بين السَّبب ومُسَبّبه؛ لذا فلا تعتبر مقبولة كنتيجة في الأوساط العلميَّة.

أمَّا الدِّراسة الأولى[١]: فقد أُجْرِيَتْ عام (٢٠٠٩) على مائة رضيع يعانون من الإسهال النَّاتِجِ عن التهابٍ معويٍّ، كانت أعمارهم تتراوَحُ بين شهرين[٢] إلى سبع سنوات، حيثُ تمَّ إضافةُ العسل إلى محلولِ تعويض الجفاف الَّذي يُعْطَى عادة للمرضى الذين يعانون من الإسهال، وتمَّ تقسيمهم إلى مجموعتين: المجموعة الأولى أخذت محلول تعويض الجفاف دون العسل، والمجموعة الثانية أعطيت المحلول مع إضافة العسل بواقع (٥مل) من العسل لكلِّ (١٠٠مل) من المحلول، وكانت نتائج الدِّراسة كالآتي:

١ ـ كانَ لإضافَةِ العسل إلى محلول تعويض الجفاف أثرٌ ملحوظٌ في تقليل عددِ مرَّاتِ الإسهال عند المجموعة الثانية مقارنة بالمجموعة الأولى بدلالة إحصائيَّة ($p<0.05$).

٢ ـ كان لإضافة العسل إلى محلول تعويض الجفاف أثرٌ ملحوظٌ في تقليل عددِ أيَّام المرض عند المجموعة الثانية مقارنَةً بالمجموعة الأولى بدلالة إحصائيَّة ($p<0.001$).

٣ ـ كان لإضافة العسل إلى محلولِ تعويض الجفاف أثرٌ ملحوظٌ في تقليل تكرارِ القيء عند المجموعة الثانية مقارنة بالمجموعة الأولى بدلالة إحصائيَّة ($p<0.001$).

ثم قامت مجموعَةٌ أخرى من الباحثين في عام (٢٠١٩) بنشر دراسةٍ تُعزِّزُ

---

(١) Abdulrhman MA, Et al. **Bee honey added to the oral rehydration solution in treatment of gastroenteritis in infants and children.** J Med Food. 2010 Jun;13 (3): (605-9).

(٢) تمَّ التَّحقُّق في الدِّراسة من عدم وجود بكتيريا **Clostridium botulinum** في عيِّنات العسل حتَّى تكون آمنة للأطفال دون السَّنَة.

الدِّراسة الأولى[١]، حيثُ تمَّ إجراؤها على (٧٢) طفلًا تتراوح أعمارهم بين العام الواحد وخمسة أعوام في يومهم الأوَّل من دخولهم للمستشفى، ولكن الفرقَ بين هذه الدِّراسة والدِّراسة الأولى هو أنَّ الدِّراسة الجديدةَ تُعْنَى بعقْدِ مقارنةٍ بين تأثيرِ إعطاء العسل مع محلولِ تعويض الجفاف دون خلطهما سويًّا، حيثُ يعطى المريض (٥مل) من العسل كل (٨) ساعات، ويعطى محلول الجفاف بعد كلِّ عمليَّة إخراج (إسهال)، وبين خلط العسل مع محلول الجفاف، حيث يوضع (١٠مل) من العسل مع المحلول، ويُعْطَى بعد كلِّ عمليَّة إخراج (إسهال)، وكانت النتائج كالآتي:

١- كان أثر إعطاء العسلِ دون خلطه بالمحلول أقوى في تقليل عدد مرَّات الإسهال، حيثُ كان المتوسِّطُ الحسابيُّ لعدد مرَّات الإخراج قبل التدخُّل الطِّبِّيِّ (١١,٩٤) مرَّة، وبعد التَّدخُّل الطِّبِّيِّ (٣,٦١) مرَّةً بدلالة إحصائية ($p<0.05$). وأمَّا المجموعة الثانية الَّتي تمَّ فيها خلطُ العسل بمحلولِ الجفاف، فكان المتوسُّط الحسابيُّ قبل التَّدخُّل الطِّبِّيِّ (١١,٨١)، وبعده (٤,٠٨) بدلالة إحصائيَّة ($p<0.05$).

٢- أدَّى إعطاء العسلِ دون خلطه مع محلولِ الجفاف في تقليل عدد أيَّام المكث في المستشفى بمتوسِّط حسابيٍّ (٤,٢٢) يوم بدلالة إحصائيَّة ($p=0.001$)، وأمَّا المجموعة الَّتي تمَّ خلط العسل فيها، فكان المتوسِّط الحسابيّ لأيَّام المكث في المستشفى (٥,٢٢) يوم بدلالة إحصائيَّة ($p=0.001$).

ويظهرُ من خلال الدِّراستين السَّابقتين أنَّ العسل يعمل كدواءٍ في معالجة الأطفال الَّذين يعانون من الإسهال الناشئ عن الالتهاب المعويِّ، وأنَّ إعطاء

---

(١) Andayani RP, Et al. **The Effect of Honey with ORS and a Honey Solution in ORS on Reducing the Frequency of Diarrhea and Length of Stay for Toddlers.** Compr Child Adolesc Nurs. 2019; 42 (sup1): 21-28.

العسل دون خلطه مع محلول الجفاف أقوى تأثيرًا من إعطائه بخلطه بمحلول الجفاف.

وتعضد الدِّراستين السَّابقتين دراسةٌ أُخرى أُجْرِيَتْ على ثمانين طفلًا[١]، وهي أحدث دراسةٍ فيما يخصُّ هذا الموضوع، حيث قبلت للنَّشر في نوفمبر (٢٠٢١)، قام الباحثون فيها بتقسيم الأطفال إلى مجموعتين متساويتين، وتمَّت إضافة العسل إلى عنصر الزّنك في علاج الإسهال للمجموعة الأولى، فأُعطي الأطفال من عمر سنة إلى ثلاث سنوات (١,٥مل) من العسل كلّ (٦) ساعات، والأطفال من عمر ثلاث سنوات إلى خمس سنوات (٢ مل) كلّ (٦) ساعات، وتمَّ تخفيفُ كلِّ جرعة بإضافة (١٥مل) من الماء لكلِّ الفئات العمريَّة، كما أُعطي الأطفال في هذه المجموعة (٥ملجم) من الزّنك كل (٦) ساعات، وأمَّا المجموعة الثانية فتمَّ الاقتصار على الزّنك في العلاج دون عسل، **وكانت نتائج الدِّراسة كالآتي:**

١ ـ كانت مدَّة بقاء الإسهال عند الأطفال الَّذين أخذوا العسل مع الزّنك (١٨) ساعة، وفي الأطفال الَّذين أخذوا الزّنك وحده (٢٤,٥) ساعة بدلالة إحصائيَّة ($p=0.02$).

٢ ـ كان الشِّفاءُ التَّامُّ من المرض للمجموعة الأولى خلال (٢٤) ساعة، وللمجموعة الثانية خلال (٣٨) ساعة بدلالة إحصائيَّة ($p=0.013$).

٣ ـ كانت مدَّةُ البقاء في المستشفى للمجموعة الأولى (١٩) ساعة، وفي المجموعة الثانية (٤٣,٥) ساعة بدلالة إحصائيَّة ($p=0.001$).

٤ ـ لم يكن هناك دلالةٌ إحصائيَّةٌ إيجابيَّةٌ بين المجموعتين في تقليل عدد مرَّات القيء.

---

(١) Mahyar A, Et al. **The Effect of Adding Honey to Zinc in the Treatment of Diarrhea in Children.** Korean J Fam Med. 2021 Nov 2.

وتفيدُ جميع الدِّراسات السابقة تأثير العسلِ في علاج الإسهال عند الأطفال، ممَّا يؤكِّدُ وجود الأثر العلاجيِّ للعسل في استطلاق البطن.

كما أجرى عددٌ من الباحثين دراسةً على مجموعة من مرضى العناية المركَّزة[١]، تبلغ أعمارهم ثماني عشرة سنَةً فما فوق، وكانوا يعانون من الإسهال الناتج عن التَّغذية عن طريق أنبوب يَصِلُ إلى المَعِدَة عن طريق الأنف، وكانت نسب الغذاء كالآتي (٢٠٪) بروتينات، (٣٠٪) دهون، (٥٠٪) كاربوهيدرات، وفي هذه الدِّراسة تمَّ تقسيم المرضى إلى مجموعتين، حيث أخذ المرضى في كِلْتا المجموعتين أدويتهم المُقَرَّرة في وحدة العناية المركَّزة دون أيِّ تدخُّلٍ إلَّا أنَّهُم استبدلوا (١٠٪) من الكاربوهيدرات في الغذاء المحضَّر في إحدى المجموعتين بالعسل.

وكانت نتيجةُ الدِّراسة كالآتي:

١ ـ عدم وجودِ فرقٍ جوهريٍّ بين المجموعتين في علاج الإسهال، إلَّا أنَّهُ لوحظ وجودُ عددٍ أكبر من البكتيريا النافعة المسؤولة عن إيقاف الإسهال في المجموعة الَّتي تناولت العسل، إلَّا أنَّه لم يكن مؤثِّرًا من ناحية سريريَّة.

٢ ـ كانت نسبة نشوء الإسهال في كِلتا المجموعتين بسبب التَّغذية عن طريق أنبوب (١٢,٥٪)، ونصيب المجموعة الَّتي تناولت العسل كانت (٦,٣٪)، والمجموعة الَّتي لم تتناول العسل (١٨,٨٪) بدلالة إحصائيَّة (p=0.09).

٣ ـ كانت نسبة المكث في وحدة العناية المُرَكَّزة في المجموعة الَّتي حصلت على العسل أقلَّ من المجموعة الَّتي لم تأخذ العسل في الغذاء بدلالة إحصائيَّة (p=0.001).

---

(١) Vahdat Shariatpanahi Z, Et al, **Effect of Honey on Diarrhea and Fecal Microbiotain in Critically Ill Tube-Fed Patients: A Single Center Randomized Controlled Study.** Anesth Pain Med. 2018 Feb 21;8 (1): e62889.

ويستنتج من هذه الدِّراسة أنَّ كميَّة العسل المعطاة للمَرضى لم تكن كافيةً في معالجة الإسهال بشكلٍ مؤثِّرٍ أو ملحوظٍ؛ لذا كانت إحدى توصيات الدِّراسة هي عمل دراسة أخرى مع زيادة جرعة العسل فيها، إلَّا أنَّ الباحثين لاحظوا وجود عدد أكبر للبكتيريا النافعة الَّتي تُقَلِّل الإسهال في المجموعة الَّتي تناولت العسل مقارنةً بالَّتي لم تتناوله، وكانت إحدى مخرجات الدِّراسة تقليل المكث في المستشفى لمجموعة العسل، وقد يُعْزَى السَّبَبُ في ذلك لوجود عناصر مفيدةٍ طبِّيًّا أدَّت إلى تقليلِ فترة المُكْثِ في المستشفى، وتحديد هذه العناصر يحتاج لإبرازِ الدِّراسات الَّتي أُجْرِيَتْ على العسل والمُكَوِّنات النافعة فيه ممَّا هو خارج موضوع الدِّراسة.

وأُجْرِيَتِ الدِّراسَةُ الأخيرةُ الَّتي سأتناولها في هذا المطلب على الفئران[1]، وهي دراسَةٌ حديثَةٌ نُشِرَتْ في ديسمبر (٢٠٢١)، وتكمُنُ أهمِّيَّتُها في عقد مقارَنَةٍ بين أكثر الأدوية شهرة في علاج الإسهال (Loperamide) وبين عسل السّدر في مقاومة حدوث الإسهال المحفِّزِ عن طريق إعطاء مادَّةٍ مسهلةٍ وهي زيت الخروع.

قام الباحثون بتقسيم الفئران في الدِّراسة إلى أربعة أقسام: الأوَّلُ أخذ ماءً مقطَّرًا بمقدار (٠,٥مل)، والقسم الثاني أخذ الدَّواء (Loperamide) بمقدار (٥ملجم/كيلوجرام) من وزن الفأر، والقسم الثالث أخذ العسل بتركيز (٥جرام/كيلوجرام) من وزن الفأر، والقسم الرابع أخذ العسل بتركيز (٢,٥جرام/كيلوجرام) من وزن الفأر، إلَّا أنَّ القسم الثالث أخذَهُ دون إضافة الماء، والقسم الرابع أخذ العسل مع إضافة الماء، وأُجْرِيَتِ الدِّراسَةُ عن طريق إعطاء زيت الخروع لجميع الفئران المشاركة في الدِّراسة بمقدار (٠,٥مل)، ثمَّ إعطاء كلِّ

(١) Abdelouafi B. **In vivo anti-diarrheal activity of jujube honey on castor oil-induced diarrhea in mice.** J Tradit Chin Med. 2021 Dec; 41(6): 900-908.

قسمٍ المواد المذكورة بعد نصف ساعة من تناول زيت الخروع، وكانت جميع نتائجِ الدِّراسة بدلالة إحصائيَّةٍ إيجابيَّة ($p<0.05$)، وكانت على النحو الآتي:

١ ـ كان تأخيرُ حدوثِ الإسهال عند الفئران أقوى تأثيرًا للدَّواء (Loper-amide)، حيثُ تأخَّرَ إلى (١٢٨) دقيقة، ثمَّ للعسل المذابِ في الماء بواقع (١٠٨) دقيقة، و(٩٢) دقيقة للعسل الصّرف، وأمَّا المجموعة الَّتي تناولت الماء المقطَّرَ فكان حصول الإسهال فيها بعد (٨٩) دقيقة.

٢ ـ كان مجموع المرَّات الَّتي حصل فيها الإخراج عند الفئران الأقل عند مجموعة العسل المذاب في الماء بمتوسِّطٍ حسابيٍّ (٣,١) مرَّة، مقابل (٣,٥) مرَّة للدَّواء (Loperamide)، و(٥,٨٧) مرَّة للعسل الصّرف، و(١٠,٣٥٨) مرَّة لمجموعة الماء المقطَّر.

٣ ـ كان مجموع المرَّات الَّتي حصل فيها الإخراج سائلًا (إسهال) عند الفئران الأقل عند مجموعة الدَّواء (Loperamide) بمتوسِّطٍ حسابيٍّ (٠,٢٠٦) مرَّة، مقابل (٠,٢٥٥) مرَّة لمجموعة العسل المذاب في الماء، و(٠,٣٢٣) مرَّة للعسل الصرف، و(٠,٥٣) مرَّة لمجموعة الماء المقطَّر.

٤ ـ كان مجموع كتلة المادَّةِ المخرجة عند الفئران الأقلّ في مجموعة العسل المُذاب في الماء بواقع (١,٠٨٣) جرام، مقابل (١,٤٤٠) جرام لمجموعة الدَّواء (Loperamide)، و(٢,٢٨٣) جرام لمجموعة العسل الصرف، و(٦,٥٥١) جرام لمجموعة الماء المُقَطَّر.

٥ ـ كانت النسبة المئويَّةُ للبراز المُخْرَج الأقل عند مجموعة الدَّواء (Loperamide) بواقع (٣٨,٩٩٪)، مقابل (٤٨,١١٪) للعسل المُذاب في الماء، والـ(٦١,٠١٪) للعسل الصّرف.

٦ ـ كانت النِّسبةُ المئويَّةُ لإيقاف البُراز الأعلى عند مجموعة العسل المُذابِ في الماء بنسبة (٧٠,٠٤٪)، مقابل (٦٥,٧٦٪) للدَّواء (Loperamide)، و(٤٣,٢٨٪) للعسل الصّرف.

٧ ـ كانت النِّسبةُ المئويَّة لإيقاف البُراز السَّائل (إسهال) الأعلى عند مجموعة العسل المُذاب في الماء بنسبة (٨٣,٤٦٪)، مقابل (٧٨,٠٢٪) للدَّواء(Loperamide)، و(٦٥,١٤٪) للعسل الصّرف.

ونستنتج من هذه الدِّراسة أنَّ تأثير العسل المخلوط بالماء مقارِبٌ لحدٍّ كبيرٍ لتأثير دواء (Loperamide)، بل يفوقه في بعض النواحي، كما تفيدُ الدِّراسَةُ أنَّ للعسل بنوعَيْهِ الصّرف والمُذاب تأثيرًا في علاج الاستطلاق مقارنةً بالمجموعة الَّتي أخذت الماء المُقَطَّر، إلَّا أنَّ إذابة العسل في الماء كان له أثرٌ أكبَر في تقليل الاستطلاق، وهذا الأمرُ يعطي احتماليَّةً أكبر لترجيح فهم اللَّفظ النَّبويِّ الَّذي قال فيه النَّبِيُّ صَلَّاَللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «**اِسْقِهِ عَسَلًا**» على أنَّهُ العسل الممزوج بالماء، ولكنَّ الأمر بحاجة لإجراء دراسَةٍ سريريَّةٍ على البشر لعقدِ مُقارنَةٍ بين أثر العسل وحده والعسل الممزوجِ بالماء في تأثيرِهِ على علاج الإسهال في محاولة ترجيح المقصود من لفظ النَّبِيِّ صَلَّاَللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ؛ لأنَّ اللَّفْظَ مُحْتَمِلٌ لِكِلا المَعنَيَين.



المَبْحَثُ الثَّاني

الحَبَّةُ السَّوْداءُ

المُطْلَبُ الأَوَّلُ: الحَبَّةُ السَّوْداءُ في الطِّبِّ النَّبَوِيِّ

أوصى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بتناوُلِ الحبَّةِ السَّوداء في عدَّة أحاديث، وتنوَّعتِ الألفاظُ المرويَّةُ عن النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الحبَّةِ السَّوداء، منها ما رواه البخاريُّ في «صحيحه» عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّهُ سَمِعَ رَسولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقولُ: «**في الحَبَّةِ السَّوْداءِ شِفاءٌ مِنْ كُلِّ داءٍ إِلَّا السَّامَ**». قالَ ابْنُ شِهابٍ: و«السَّامُ»: المَوْتُ، وَ«الحَبَّةُ السَّوْدَاءُ»: الشُّونيزُ»[1].

وسيكونُ الحديثُ عن الحبَّةِ السَّوداء من خلال ما يلي:

*** أَوَّلًا: المُرادُ بِالحَبَّةِ السَّوْداءِ:**

ذكر شُرَّاحُ الحديث وقوعَ الاختلاف في المُرادِ من الحَبَّةِ السَّوداء، فقد جاءَ عن الحسن البصريِّ أنَّها الخردل[2]، وحكى أبو عبيد الهروي أنَّها البطم -وهي الحبَّة الخضراء- وقال: إنَّ العربَ تُعَبِّرُ بالأسوَدِ وتريد الأخضر[3]، والأكثر على

---

(١) البخاري «**صحيح البخاري**» (كتاب الطِّبِّ - باب الحبَّة السَّوداء) (حديث رقم: ٥٦٨٨) (٧/ ١٢٤).

(٢) انظر: ابن حجر «**فتح الباري**» (١٠/ ١٤٥)، والقاضي عياض «**مشارق الأنوار**» (٢/ ٢٣٠)، والقاضي عياض «**إكمال المُعَلِّم بفوائد مسلم**» (٧/ ١٢٠)، وابن القيِّم «**زاد المعاد**» (٤/ ٢٧٣).

(٣) انظر: ابن حجر «**فتح الباري**» (١٠/ ١٤٥)، والقاضي عياض «**مشارق الأنوار**» (٢/ ٢٣٠)، والقاضي عياض «**إكمال المعلم**» (٧/ ١٢٠)، والكحَّال «**الأحكام النَّبويَّة في الصِّناعة الطِّبِّيَّة**» (١/ ٢٢)، ابن القيِّم «**زاد المعاد**» (٤/ ٢٧٣).

أنَّها الشونيز(١)، وهو ما جاء من تفسير ابن شهاب الزّهري في رواية البخاريِّ، وللشونيز أسماء كثيرة منها: الكمُّون الأسود(٢)، والكمُّون الهنديُّ(٣)، وحبَّةُ

---

(١) انظر: عبداللَّطيف البغدادي «**الأربعون الطِّبِّيَّة**» (ص١٠٩)، والكحَّال «**الأحكام النَّبويَّة في الصِّناعة الطِّبِّيَّة**» (١/ ٢٢)، وابن القيِّم «**زاد المعاد**» (٤/ ٢٧٣)، وداود الأنطاكي «**تذكرةُ أولي الألباب والجامع للعجَب العجاب**» (ص٢١٩)، و يوسف التركماني «**المعتمد في الأدوية المُفردة**» (ص٦١)، و إبراهيم الأزرق «**تسهيل المنافع في الطِّبِّ والحكمة**» (ص٢٤)، و أبو حنيفة الدينوري «**كتاب النَّبات**» (القسم الثاني من القاموس النَّباتي)، (ص٨٠)، وعبدالرَّزَّاق الجزائري «**كشف الرموز في شرح العقاقير والأعشاب**» (ص٢٥١)، والمناوي «**فيض القدير شرح الجامع الصَّغير**» (٤/ ٤٤٩)، والغزي «**نهر الذَّهب في تاريخ حلب**» (١/ ١٠٣)، وابن مفلح «**الآداب الشرعيَّة والمنح المرعيَّة**» (٣/ ١١٤)، وأحمد تيمور «**معجم تيمور الكبير في الألفاظ العامِّيَّة**» (٣/ ٧٤)، وابن سيده «**المخصص**» (٥/ ٤٩)، وابن منظور «**لسان العرب**» (٣/ ٢٢٧)، والزبيدي «**تاج العروس**» (٨/ ٢٣١)، والباجي «**المنتقى شرح الموطَّأ**» (٥/ ٤)، والنَّووي «**شرح مسلم**» (١٤-٢٠١)، وابن حجر «**فتح الباري**» (١٠/ ١٤٥)، والقسطلاني «**إرشاد السَّاري لشرح صحيح البخاري**» (٨-٣٦٦)، والقاضي عياض «**إكمال المُعلِّم**» (٧/ ١١١)، والمازري «**المُعَلِّم بفوائد مسلم**» (٣/ ١٦٦).

(٢) انظر: البغدادي «**الأربعون الطِّبِّيَّة**» (ص١٠٩)، والكحال «**الأحكام النَّبويَّة في الصِّناعة الطِّبِّيَّة**» (١/ ٢٢)، وابن حجر «**فتح الباري**» (١٠/ ١٤٥)، وابن الحاج «**المدخل لابن الحاج**» (٤/ ١٢٤)، والعبدري «**التاج والإكليل لمختصر خليل**» (٦/ ٢١١)، وزرّوق «**شرح زرّوق على متن الرِّسالة**» (٢/ ٧٣١)، والمناوي «**فيض القدير شرح الجامع الصَّغير**» (٤/ ١٨٣)، وابن القيِّم «**زاد المعاد**» (٤/ ٢٧٣)، وبول شونبرغ «**دليل النَّباتات الطِّبِّيَّة**» (ص٣٤٠)، وأحمد الجزار «**الاعتماد في الأدوية المفردة**» (ص١٦٠)، هـ. ب. رينو، ج. س. كولنة «**تحفة الأحباب في ماهيَّة النَّبات والأعشاب**» (ص٤٧).

(٣) انظر: البغدادي «**الأربعون الطِّبِّيَّة**» (ص١٠٩)، والكحَّال «**الأحكام النَّبويَّة في الصِّناعة الطِّبِّيَّة**» (١/ ٢٢)، وابن حجر «**فتح الباري**» (١٠/ ١٤٥)، والمناوي «**فيض القدير شرح الجامع الصَّغير**» (٤/ ١٨٣)، وابن القيِّم «**زاد المعاد**» (٤/ ٢٧٣).

البركة[١]، والسَّانوج[٢]، واسمها العلمي (نايجلا ساتيفا) (Nigella sativa)[٣].

وبعد بحثٍ طويلٍ تبيَّنَ لي أنَّ الحبَّة السَّوداء أو الشونيز هي (النايجلا ساتيفا) (Nigella sativa) وليست البطم ولا الخردل، وذلك للأسباب الآتية:

١ ـ ورودُ روايةٍ فيها ذِكْرُ لفظِ: (الشونيز) من كلام الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ[٤]، ورواية أخرى فيها هذا اللَّفظُ من كلام أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لا من كلام الزُّهريِّ[٥].

---

(١) انظر: ميشال حايك «**موسوعة النَّباتات الطِّبِّيَّة**» (المعجم الثاني) (ص١٤٧)، والغزي «**نهر الذَّهب**» (١/ ١٠٣)، وتيمور «**معجم تيمور**» (٣/ ٧٤)، و«**المعجم الوسيط**» (١/ ٥٠١).

(٢) انظر: رينو، وكولنة «**تحفة الأحباب**» (ص٤٧)، والجزائري «**كشف الرموز في شرح العقاقير والأعشاب**» (ص٢٥١)، ومحمَّد الغَسَّاني «**حديقة الأزهار في ماهيَّة العشب والعقار**» (ص٣٤٣)، والسُّيوطي «**الرَّحمة في الطِّبِّ والحكمة**» (ص٦٠).

(٣) انظر: تركي الغزاوي «**معجم التَّداوي بالأعشاب في التُّراث الطِّبِّيِّ العربي**» (٢/ ٧٤٦)، وميشال حايك «**موسوعة النَّباتات الطِّبِّيَّة**» (المعجم الثاني) (ص١٤٧)، والمراجعة العلميَّة الآتية:

Ahmad, Aftab Et al. **"A review on therapeutic potential of Nigella sativa: A miracle herb"**. Asian Pacific journal of tropical biomedicine vol.3,5 (2013) 337-52.

(٤) رواها بهذا اللَّفظ الدِّينوري «**الطِّبّ النَّبوي**» (ص١٣٣)، وصحَّحها الألباني في «**سلسلة الأحاديث الصَّحيحة**» (برقم ١٩٠٥) (٤/ ٥٣٠)، وذكر الدَّارقطني لفظ (الشونيز) من كلام النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في «**العلل**». انظر: الدَّارقطني «**العلل الواردة في الأحاديث النَّبويَّة**» (٩/ ٣٨٧).

(٥) ذكر هذه الرواية أحمد في «**المسند**» (٣/ ١٦٠٢) (برقم: ٧٧٥٣) (مسند أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) قال: حَدَّثَنا عبدالرَّزَّاقِ، أَخْبَرَنا مَعْمَرٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ: أَخْبَرَنِي أَبو سَلَمَةَ عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: سَمِعْتُ رَسولَ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقولُ لِـلـشُّونيز: عَلَيْكُمْ بِهَذِهِ الحَبَّةِ السَّوْداءِ فَإِنَّ فِيها شِفاءً مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا السَّامَ، يُرِيدُ المَوْتَ». وصحَّحَهُ الألبانِيُّ في «**سلسلة الأحاديث الصَّحيحة**» (٤/ ٥٣٠)، كما علَّق محقِّق «**مستخرج أبي عوانة**» على رواية أبي هريرة السابقة قائلًا: «وروايتا معمر وشعيب المتقدِّمتان تفيدان أنَّ أبا هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فسَّر الحبَّة السَّوداء بـ(الشونيز)، فلعلَّ الزهري أخذ التَّفسير عنه. والله أعلم». أبو عوانة «**مستخرج أبي عوانة**» (١٧/ ٤٥٣).

٢ ـ تفسيرُ الحبَّة السَّوداء بـ(الشونيز) مأخوذ من اللُّغةِ الفارسيَّة، وعند الرجوع إلى معجمٍ فارسيٍّ تحت لفظة (شونيز) جاء الوصف فيه مشابِهًا لـ(النيجيلا ساتيفا)، كما أورد المؤلِّفُ رسمًا لهذه النَّبتة وكانت مطابقةً لصورة نبتة (النيجيلا ساتيفا)[١].

٣ ـ ذكر أكثر من عالم أنَّ تفسيرَ (الحبَّة السَّوداء) بالخردل أو الحبَّة الخضراء من الوهم[٢]، وهو الصَّحيح لأنَّ العلماء الَّذين ألَّفوا في النَّبات فرَّقوا بين الخردل والحبَّة السَّوداء، وبينَ البطم والحبَّة السَّوداء، ممَّا يدلُّ على أنَّها نباتاتٌ مختلفةٌ وليست واحدةً، ومنهم من نصَّ على أنَّ حبوب الحبَّة السَّوداء سوداء اللَّون؛ ممَّا يجعل تفسير الحبَّة السَّوداء بالحبَّة الخضراء أو البطم خطأً ظاهرًا.

وممَّا يؤكِّدُ وهمَ من فسَّر الحبَّة السَّوداء بالبطم أو الخردل أنَّ العلماء الَّذين خالفوا هذا التَّفسير كانت لهم عنايةٌ خاصَّةٌ بالنَّباتات الطِّبِّيَّة، وكانوا مُتخصِّصين في هذا المجال منهم: (**أبو حنيفة الدّينوري**) الَّذي وصفَهُ أبو حيَّان التَّوحيديُّ بأنَّه من كبار الناس وعلمائهم، وأنَّهُ ثقةٌ صدوقٌ عالِمٌ شديدُ التَّحقُّقِ بالحكمة[٣].

وقال كمال الدِّين الأنباري عن كتابه «النَّبات» بأنَّه لم يرَ في موضوعِهِ مثلَهُ[٤].

ومن هؤلاء العلماء أيضًا: (**ابن بيطار**) الَّذي قال بأنَّه أثبت في كتاب «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية» ما صحَّ عنده بالمشاهدة والنظر، وثبت بالخبْرَة لا بالخبَر[٥]، ووصفه ابن أبي أصيبعة بأنَّهُ «أوحَدُ زمانه، وعلامَةُ وقته في معرفة النَّباتِ وتحقيقه واختياره ومواضع نباته ونعت أسمائه على اختلافها

---

(١) فرهنگ فارسي عميد، حسن عميد، تحت حرف الشين.

(٢) انظر على سبيل المثال: ابن حجر «**فتح الباري**» (١٠/ ١٤٥)، ابن القيِّم «**زاد المعاد**» (٤/ ٢٧٣).

(٣) انظر: أبو حيَّان التَّوحيدي «**البصائر والذخائر**» (٧/ ٣٥، ٢٥٢).

(٤) انظر: الأنباري «**نزهة الألباء في طبقات الأدباء**» (ص١٨١).

(٥) انظر: ابن البيطار «**الجامع لمفردات الأدوية والأغذية**» (ص٣).

وتنوُّعها»[١]، وقال عن كتابه: «وقد استقصى فيه ذكر الأدوية المفردة، وأسماءها، وتحريرها، وقواها، ومنافعها، وبيَّنَ الصَّحيح منها، وما وقع الاشتباهُ فيه، ولم يوجد في الأدوية المفردة كتابٌ أجلُّ ولا أجودُ منه»[٢]، فالأَوْلَى تقديم كلام العلماء المُتَخَصِّصين في النَّباتات حال تعارُضِ أقوالهم مع غيرهم.

فلا يمكن إذن أن تكون الحبَّةُ السَّوداء هي عينها الحبَّة الخضراء كما أورد أبو عبيد الهروي، ولا الخردل كما رُوي عن الحسن البصري؛ للأسباب الآتية:

• وصف أبو حنيفة الدينوري حبوب الشُّونيز بأنَّها سوداء اللَّون[٣]، كما فعل ذلك أيضًا التركمانِيُّ في كتابه «المعتمد في الأدوية المفردة»[٤]، فلا يمكن أن تكون هي الحبَّة الخضراء.

• ذكر أبو حنيفة الحبَّةَ الخضراء في موضع، والشُّونيز في موضِعٍ آخر؛ ممَّا يجعلني أجزم بأنَّها ليست الشُّونيز[٥]، كما فرَّق بين الشُّونيز والحبَّة الخضراء (البطم) كلٌّ من التُّركمانِيِّ في «المعتمد»[٦]، وسعيد بن هبة الله في «المُغني في الطِّبِّ»[٧]، وإبراهيم العلائي صاحب كتاب «تقويم الأدوية المُفْرَدة»[٨].

---

(١) ابن أبي أصيبعة «**عيون الأنباء**» (ص٦٠١).

(٢) المرجع نفسه (ص٦٠٢).

(٣) انظر: الدينوري «**كتاب النَّبات**» (٥/ ١٧٢).

(٤) انظر: التُّركماني «**المعتمد في الأدوية المفردة**» (ص١٩٨).

(٥) انظر: الدينوري «**كتاب النَّبات**» (٣/ ٢١٦).

(٦) انظر: التّركماني «**المعتمد في الأدوية المفردة**» (ص٦١).

(٧) انظر: سعيد هبة الله «**المغني في الطِّبِّ**» (الحبَّة الخضراء) (ص١٧١)، و(الشونيز) (ص٣٠، ١١٦، ٢٢٦).

(٨) انظر: العلائي «**تقويم الأدوية المفردة**» (ص٣٢٨).

• فرَّقَ ابن بيطار بين الخردل والحبَّة السَّوداء (الشُّونيز)[١]، ووقفتُ على كلامٍ لابن رشد يفرِّقُ فيه بينَ الخردل والحبَّة السَّوداء والحبَّة الخضراء في سياقٍ واحدٍ[٢]، ممَّا يؤكِّدُ أنَّ الحبَّة السَّوداء ليست البطم ولا الخردل.

٤ ـ ذكر القاضي عياض أنَّ الحبَّة السَّوداء هي الشُّونيز، وعزاه لجمهور العلماء[٣]، ووافقه على ذلك النَّوويُّ[٤]، وقد أوردتُ أقوالَ من قال: إنَّ الحبَّة السوداء هي الشونيز؛ من كتب النَّباتات الطِّبِّيَّة، وشروحات الحديث، وكتب اللُّغَةِ، ممَّا يؤيِّدُ ما قاله القاضي عياض[٥].

٥ ـ جاء في وصفِ النَّبات عند العلماء الَّذين ألَّفوا في كُتُبِ النَّباتات الطِّبِّيَّة التَّشابه بين الحبَّة السَّوداء وبين (النايجلا ساتيفا)، كما ورد عند ابن بيطار[٦]، وداود الأنطاكي[٧]، والتُّركمانِيّ[٨]، والغسَّاني[٩].

٦ ـ قمتُ بالتَّحقُّق من أنَّ الحبَّة السَّوداء هي (النايجلا ساتيفا) من خلال عرضِ أوصاف النَّبات في الكتب السَّابقة على الأستاذة الدكتورة سوسن العوران في قسم

---

(١) انظر: سعيد هبة الله «**المغني في الطِّبِّ**» (الشونيز) (٢/ ٥٤، ٥٥٣)، (الخردل) (٢/ ٣٧٧). وذكر (الشونيز والخردل) في صفحة واحدة (١-٦٢).

(٢) انظر: ابن رشد «**الكُلِّيَّات في الطِّبِّ**» (ص٤١٧، ٤١٨).

(٣) انظر: القاضي عياض «**إكمال المعلم بفوائد مسلم**» (٧/ ١٢٠).

(٤) انظر: النووي «**المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجَّاج**» (١٤/ ٢٠١).

(٥) انظر: (ص٢٧٧).

(٦) انظر: ابن بيطار «**الجامع لمفردات الأدوية الأغذية**» (٣/ ٩٥).

(٧) انظر: الأنطاكي «**تذكرة أولي الألباب والجامع للعجب العجاب**» (١/ ٢١٩).

(٨) انظر: التّركماني «**المعتمد في الأدوية المفردة**» (ص١٩٧-١٩٨).

(٩) انظر: الغساني «**حديقة الأزهار في ماهيَّة العشب والعقار**» (ص٣٤٣).

البيولوجيا في الجامعة الأردنيَّة، حيثُ أكَّدَتْ أنَّ الحبَّة السَّوداء هي (النايجلا ساتيفا).

٧ ـ قمتُ بزيارة متحف الحديقة الإسلاميَّة في إمارة الشَّارقة بدولة الإمارات العربيَّة المُتَّحدة، حيث جُمعت فيه النَّباتات المذكورة في «القرآن الكريم» والسُّنَّة النَّبويَّة، وكان من ضمنها الحبَّة السَّوداء، وتمَّ تعريفها بناءً على اللَّجنة العِلميَّة بالمتحف بـ(النايجلا ساتيفا)، وقد أَجْرَيْتُ مقابلةً مع عضو اللَّجنة العلميَّة في المتحف الباحثة علياء مصبح الطنيجي، وأبرزَتْ لي مجموعةً من المراجع العلميَّة الَّتي استَنَدَتْ إليها اللَّجنةُ العلميَّةُ في تحديد الأسماء العلميَّة للنَّباتات في المتحف ومن ضمنها الحبَّة السَّوداء.

٨ ـ تفرُّد (النايجلا ساتيفا) بالفوائد الطِّبِّيَّة المُتعدِّدة، وعدم وجود هذه الفوائد في الخردل والبطم، وممَّن ذكر هذا القرطبي[1] والبرماوي[2].

كلُّ هذه الأسباب تشيرُ إلى أنَّ الحبَّة السَّوداء هي النايجلا ساتيفا من ناحيةٍ علميَّةٍ، ولعلَّ بعض العلماء اكتفى عند ذكر الحبَّة السَّوداء بالتَّعبير أنَّها «المعروفة» ليبيِّن أنَّ الخلاف في تعيين الحبَّة السَّوداء خلافٌ غيرُ معتَبَر، أورد ذلك جماعة من العلماء[3]؛ منهم: السَّمعانِيُّ[4]، والزَّبيديُّ[5]، ومع ذلك فقد قمتُ بالتَّحقُّق من صحَّة هذه النِّسبة وتبيَّن لي أنَّها صحيحةٌ.

---

(١) انظر: القرطبي «**اختصار صحيح البخاري وبيان غريبه**» (٤/ ٣٧٠)، والقرطبي «**المُفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**» (٥/ ٦٠٥).

(٢) البرماوي «**اللَّامع الصبيح بشرح الجامع الصحيح**» (١٤/ ٢٩٤).

(٣) انظر: المراوعي «**منتهى السُّؤل على وسائل الوصول إلى شمائل الرَّسول** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ» (٤/ ١٢٢)، وانظر: كلام المحقِّق الأستاذ عبدالسَّلام حافظ على كتاب «**الأحكام النَّبويَّة في الصِّناعة الطِّبِّيَّة**» للكحَّال ((حاشية: ٤)، ١/ ٢٢)، والتُّركماني «**المعتمد في الأدوية المفردة**» (ص١٩٨).

(٤) انظر: السَّمعاني «**الأنساب**» (٨/ ١٧٧).

(٥) انظر: الزبيدي «**تاج العروس**» (٢/ ٢٣١).

* **ثانِيًا: المُرادُ بِلَفْظِ: «كُل» في حديث الحبَّةِ السَّوداءِ:**

ـ اختلفَ العلماءُ في المراد بلفظ: «كُل» في هذا الحديث:

- **القَوْلُ الأَوَّلُ: المُرادُ مِنْها العُمومُ:**

قال بهذا القول جماعةٌ من أهل العلم منهم: ابن أبي جمرة(١)، والكورانِيُّ(٢)، وابن بطّال، والمباركفوري. قال ابن بطال في «شرحه على صحيح البخاري»: «هذا الحديث يدلُّ عمومُهُ على الانتفاع بالحبَّة السَّوداء في كلِّ داء غير داءِ الموت»(٣). وقال المباركفوري: «فَحَمْلُها عَلَى العُمومِ مُتَعَيِّنٌ لِقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيها إِلَّا السَّامُ»(٤).

- **القَوْلُ الثَّاني: المُرادُ بِها العُمومُ المَخْصوصُ:**

ذهبَ إلى هذا القولِ جماعةٌ من العُلماء منهم الخطابِيُّ(٥)، وأبو بكر ابن العربي(٦)، والطيبيُّ(٧)، وابن القيِّم(٨)، والمناويُّ(٩)، والبغداديُّ(١٠)، والكحَّال(١١).

---

(١) انظر: ابن حجر «**فتح الباري**» (١٠/ ١٤٥).

(٢) انظر: الكوراني «**الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري**» (٩/ ٢٥٧).

(٣) ابن بطال «**شرح صحيح البخاري لابن بطال**» (٩/ ٣٩٧).

(٤) المباركفوري «**تحفة الأحوذي بشرح جامع التِّرمذي**» (٦/ ١٦٣).

(٥) انظر: الخطابي «**أعلام الحديث (شرح صحيح البخاري)**» (٣-٢١١٢).

(٦) ابن العربي «**المسالك في شرح موطأ مالك**» (٧/ ٤٥٤)، ونقل ابن حجر عنه كلامًا في «**فتح الباري**» انظره: (١٠/ ١٤٥).

(٧) انظر: الطِّيبي «**شرح الطِّيبي على (مشكاة المصابيح) المسمَّى بـ(الكاشف عن حقائق السُّنَن)**» (٩/ ٢٩٥٥).

(٨) انظر: ابن القيِّم «**زاد المعاد**» (٤/ ٢٧٣).

(٩) انظر: المناوي «**فيض القدير شرح الجامع الصَّغير**» (٣/ ٤٠٣؛ ٤/ ٣٥٢).

(١٠) انظر: البغدادي «**الأربعون الطِّبِّيَّة المُستخرجة من سُنن ابن ماجه وشرحها**» (ص١٠٩).

(١١) انظر: الكحَّال «**الأحكام النَّبويَّة في الصِّناعة الطِّبِّيَّة**» (١/ ٢٢).

والصَّوابُ أنَّهُ من العموم المخصوص؛ لأنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أوصى بعلاجاتٍ أخرى للصَّحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ، ولو كانت الحَبَّةُ السَّوداء تشفي من كلِّ داءٍ؛ لَما عالَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بغيرها؛ فيكونُ معنى: «كل» هنا محمولًا على أنَّها تساعد في شفاء كثيرٍ من الأمراض، وهذا ما سيظهرُ من خلال المطلب الثاني.

المَطْلَبُ الثَّاني: الحَبَّةُ السَّوْداءُ في ضَوْءِ عِلْمِ العَقاقيرِ الحَديثِ

بلَغَ مجموع الدِّراسات الطِّبِّيَّة الَّتي أُجْرِيَتْ على الحبَّة السَّوداء عند البحث عن طريق موقع المركز الوطنيِّ للمعلومات في التكنولوجيا الحيويَّة[١] (١٧١٢) دراسة، منها (٧٩٢) دراسة في السَّنوات الخمس الأخيرة. ولوجود هذا العدد الهائل من الدِّراسات سأقومُ بعمل مراجعةٍ لنماذج من الدِّراسات الَّتي أُجْرِيَتْ على الحبَّة السَّوداء في بيان أثرها العلاجيِّ في شتَّى الأمراض، وسيكون منهجي في انتقاء هذه الدِّراسات كالآتي:

١ ـ لا بُدَّ لاعتماد أيِّ مُركَّبٍ كيميائيٍّ كدواءٍ فعَّالٍ في الدِّراسات الدَّوائيَّة أنْ يمُرَّ بعدَّةِ مراحل: المرحلة الأولى: أن يعطي هذا المُرَكَّب الكيميائي قيمةً علاجيَّةً في أنبوب الاختبار (INVITRO)، ثمَّ يتحوَّل في المرحلة الثانية إلى الدِّراسات على الكائنات الحيَّة (INVIVO) ابتداء بالحيوانات، ثمَّ يتمّ في المرحلة الثالثة إجراء دراساتٍ سريريَّةٍ على مرضى متطوِّعين. وقد اجتازت الحبَّةُ السَّوداء المرحلتين الأولى والثانية، وأُجْرِيَتْ عليها دراساتٌ عديدةٌ في المرحلة الثالثة، وسأذكرُ في هذا المبحثِ الدِّراسات السَّريريَّة في المرحلة الثالثة وهي الَّتي أُجْرِيَتْ على المرضى؛ لأنَّ عرضها يعني وجودَ دراساتٍ سبقتِ الدِّراسة المذكورة في المرحلتين الأولى والثانية في علاج المرض المذكور، ممَّا يُغني عن التَّطرُّقِ إليها[٢]، ومن جهةٍ أُخرى فإنَّ عرض هذه الدِّراسات يُعَدُّ

---

(١) The National Center for Biotechnology Information advances NCBI.

(٢) وأحدث دراسةٍ علميَّةٍ تناولت تأثيرات الحبَّة السَّوداء المُتنوِّعة في مرحلة أنبوب الاختبار ومرحلة الحيوانات، الدِّراسة التالية: =

من أقوى الأدِلَّةِ العلميَّةِ في إثبات فاعليَّة الحبَّة السَّوداء في المرض المذكور؛ لأنَّها اجتازت بنجاحِ المرحلتين الأولى والثانية، ولأنَّها أُجْرِيَتْ على الإنسان وأدَّتْ إلى نتائج إيجابيَّة في علاجِ المرض المذكورِ.

٢ ـ كان مجموع الدِّراسات السَّريريَّة الَّتي تناولتُها كنماذج لبيان تأثير الحبَّة السَّوداء على الأمراض المختلفة (٢٢) دراسة، وهي الأحدثُ من حيث تاريخ النَّشر، فمُعْظَمُ الدِّراسات المذكورة كانت من سنة (٢٠١٧) فصاعدًا، ولم أتناول سوى ثلاث دراسات دونَ هذا التاريخ، واحدة في سنة (٢٠١٦)، والثانية في سنة (٢٠١٤)، والثالثة في سنة (٢٠١٣)، وذلك لعدم وقوفي على دراسةٍ سريريَّةٍ أُجْرِيَتْ على الإنسان بتاريخ أحدث فيما يخصُّ المرض المذكور فيها.

٣ ـ جميع النتائج المذكورة في الدِّراسات تحملُ دلالةً إحصائيَّةً إيجابيَّةً في الارتباط بين السَّبب والمُسَبّب، فلم أذكر في نتائج الدِّراسات أيّ دلالةٍ إحصائيَّة أعلى من $(p=0.05)$[1].

٤ ـ اجتهدتُ في انتقاء الدِّراسات أن تكونَ من الَّتي لا يعلم الباحثون فيها المجموعة الَّتي أخذت الحبَّة السَّوداء من المجموعة الَّتي لم تأخذها (Double blinded clinical trails) إنْ تيسَّر ذلك؛ لأنَّ هذا النَّوع من الدِّراسات من أقوى الأدلَّةِ العلميَّةِ في المرحلة الثَّالثة (Invivo studies).

٥ ـ يقوم المُتَخَصِّصون في مجال علم العقاقير بعد المرحلة الثالثة بجمع الدِّراسات المُفردة الَّتي أُجْرِيَتْ على أيِّ مادَّةٍ فعَّالة –الحبَّة السَّوداء في مثالنا–، في مراجعات علميَّة (Review articles) تحتوي كل مراجعة على العديد من

= Hannan MA, Et al. **Black Cumin (Nigella sativa L.): A Comprehensive Review on Phytochemistry, Health Benefits, Molecular Pharmacology, and Safety. Nutrients.** 2021 May 24;13 (6) :1784.

(١) **ملاحظة مهمَّة:** تدلُّ النَّتائج الأعلى من $(p=0.05)$ على مجرَّد الاقتران بين السَّبَب ومُسَبِّبه؛ لذا فلا تعتبر مقبولةً كنتيجة في الأوساط العلميَّة.

الدِّراسات المخبريَّة والسَّريريَّة للمادَّةِ الفعَّالة المدروسة، كما أنَّهم يقومون أيضًا بعمل دراساتٍ تتناوَلُ تحاليلَ إحصائيَّة شموليَّة للتَّأثيرات الطِّبِّيَّة لهذه المادَّة في الدِّراسات المختلفة (Meta analysis articles)، وقد حظيتِ الحبَّةُ السَّوداء بعددٍ لا بأس به من هذه الدِّراسات[١]، وسأقومُ بعرض نماذج منها، وجديرٌ بالذِّكر أنَّ وجود هذه الدِّراسات على الحبَّة السَّوداء **يعدُّ أقوى دليلٍ علميٍّ على التَّأثير الطِّبِّيِّ للحبَّة السَّوداء**؛ لأنَّه يتناول شريحةً أكبر من المرضى مقارنة بالدِّراسات المُفْرَدَة.

ونَخْلُصُ من هذه النِّقاط الخمس أنَّ الدِّراسات المُتَناوَلة في هذا المبحث من أقوى وأحدث الدِّراسات في بابها، والَّتي شملَتِ العديد من تأثيرات الحبَّةِ السَّوداء على العديد من الأمراض، ولو لم ألتزم بهذا المنهج وذكرت الدِّراسات في المرحلة الأولى والثانية لكانت النماذجُ المذكورَةُ أكثر بكثيرٍ، ولتنوَّعتِ التَّأثيراتُ العلاجيَّةُ للحبَّةِ السَّوداء لعددٍ أكبر من الأمراض، لكنِّي عدلتُ عن ذلك لأجمعَ بينَ إثبات تأثير الحبَّة السَّوداء وبين مراعاة أنْ تكون الدِّراسات ذاتُ دلالةٍ علميَّةٍ تجريبيَّةٍ قويَّةٍ إن لم تكنِ الأقوى.

*** أَوَّلًا: دِراساتٌ عَلَى الكَبِدِ:**

أُجْرِيَتْ دراسَةٌ عن تأثيرِ[٢] الحبَّة السَّوداء على مرضى تجمُّع الدُّهون على الكبد من النَّوع غير الكحوليِّ[٣]، بحيث تمَّ تقسيم المرضى إلى مجموعتين، كلُّ

---

(١) المراجعات العلمية، التحاليل الإحصائيَّة الشموليَّة.

(٢) Rashidmayvan, M.; Et al. **The effect of Nigella sativa oil on serum levels of inflammatory markers, liver enzymes, lipid profile, insulin and fasting blood sugar in patients with non-alcoholic fatty liver.** J.Diabetes Metab. Disord. 2019, 18, 453-459.

(٣) يعتبَرُ تجمُّع الدُّهون على الكبد أحدَ أضرار تناول الخمر (الكحول الإيثلي)، وهذه الدِّراسة أُجْرِيَتْ على المرضى الَّذين لا يتعاطون الخمر .

مجموعةٍ مكوَّنَةٌ من (٢٢) مشاركًا، تناولتِ المجموعة الأولى جرامًا واحدًا من زيت الحبَّةِ السَّوداء مرَّةً واحِدَةً في اليوم، والمجموعةُ الثانيةُ أخذت دواءً وهمِيًّا (Placebo)، وكانت النتائج بعد ثمانية أسابيع من الدِّراسة بدلالة إحصائيَّة ($p<0.01$) كالآتي:

١ ـ انخفاضُ فحص السُّكَّر في الدَّم بعد الصِّيام في مجموعة الحبَّة السَّوداء من (١٠١,١٣) ملجرام/ديسيلتر إلى (٩٤,٠٩) ملجرام/ديسيلتر، في حين لم يكن التَّغيُّر في المجموعة الثانيةِ ذا دلالةٍ إحصائيَّةٍ إيجابيَّةٍ.

٢ ـ انخفاضُ الدُّهون الثُّلاثيَّة في مجموعة الحبَّة السَّوداء من (١٥٨,٥٥) ملجرام/ديسيلتر إلى (١٢٩,٠٩) ملجرام/ديسيلتر، في حين لم يكن التَّغيُّر في المجموعة الثانية ذا دلالةٍ إحصائيَّةٍ إيجابيَّة.

٣ ـ انخفاضُ الكوليسترول الكُلِّيِّ في مجموعة الحبَّة السَّوداء من (٢٠٤,٢٧) ملجرام/ديسيلتر إلى (١٧٦,٢٧) ملجرام/ديسيلتر، في حين لم يكن التَّغيُّر في المجموعةِ الثانيةِ ذا دلالةٍ إحصائيَّةٍ إيجابيَّةٍ.

٤ ـ ارتفاع الدُّهونِ ذات الكثافة العالية (الدُّهون النافعة) في مجموعة الحبَّة السَّوداء من (٣٤,٥٤) ملجرام/ديسيلتر إلى (٤٥,١٣) ملجرام/ديسيلتر، في حين لم يكن التَّغيُّر في المجموعةِ الثانيةِ ذا دلالةٍ إحصائيَّةٍ إيجابيَّةٍ.

٥ ـ انخفاض الدُّهون ذات الكثافة القليلة (الدُّهون الضَّارَّة) في مجموعة الحبَّة السَّوداء من (١٣١,١٨) ملجرام/ديسيلتر إلى (١٠٧,٨١) ملجرام/ديسيلتر، في حين لم يكن التَّغيُّر في المجموعةِ الثانيةِ ذا دلالةٍ إحصائيَّةٍ إيجابيَّةٍ.

٦ ـ انخفاض إنزيم الكبد (AST) في مجموعة الحبَّة السَّوداء من (٥٢,٥) وحدة لكلِّ لتر إلى (٣٦,٩) وحدة لكلِّ لتر، في حينِ لم يكن التَّغيُّرُ في المجموعةِ الثانيةِ ذا دلالةٍ إحصائيَّةٍ إيجابيَّةٍ.

٧ ـ انخفاض إنزيم الكبد (ALT) في مجموعة الحبَّة السَّوداء من (٢٩,٧٧) وحدة لكلِّ لتر إلى (٢٤,١٨) وحدة لكلِّ لتر، في حين لم يكن التَّغيُّر في

المجموعة الثانية ذا دلالةٍ إحصائيَّةٍ إيجابيَّةٍ.

ونخلُصُ من هذه الدِّراسة أنَّ تناوُلَ الحبَّةِ السَّوداء يُخَفِّضُ جميع الدُّهون الضَّارَّة، ويرفَعُ الدُّهونَ النَّافعة، ويُخَفِّضُ بعض إنزيمات الكبد ممَّا يساعد في علاج مرضى هذا النَّوع من تشكُّل الدُّهون على الكبد.

وقد تمَّ عملُ دراسةٍ أخرى[١] عن تأثيرِ الحبَّة السَّوداء على المرض نفسه، ولكن على إنزيمات الكبد ووزن المرضى، وكانت نتائج التَّأثير على إنزيمات الكبد مقاربةً للدِّراسةِ السَّابقة، وأمَّا بخصوص تأثير الحبَّة السَّوداء على وزن المرضى، فقد أدَّى تناوُلُ الحبَّة السَّوداء بمقدار جرام واحد مرَّتين يوميًّا لمدَّة ثلاثة أشهر لإنقاصِ وزن المرضى في مجموعة الحبَّة السَّوداء مقابل المجموعة الَّتي أخذت دواءً وهميًّا من (٨٦) كيلوجرام إلى (٧٦) كيلوجرام بدلالة إحصائيَّةٍ إيجابيَّةٍ ($p=0.041$).

كما أُجْرِيَتْ دراسةٌ ثالثةٌ على المرض نفسه [٢]لقياس مؤشِّرات الالتهاب الحيويَّة لمجموعتين من المرضى، المجموعة الأولى أخذت (٢) جرام من الحبَّة السَّوداء وأخذت المجموعة الثانية دواءً وهميًّا، ولم يكن الباحثون يعلمون أيَّ المجموعتين أخذَتِ الحبَّة السَّوداء وأيَّتها أخذَتِ الدَّواء الوهميَّ.

وكانت النتائج بعد اثني عشر أسبوعًا بأنِ انخفضَ بروتين (سي) التَّفاعلي

---

(١) Hussain, M, Et al. **Effects of nigella sativa on various parameters in Patients of non-alcoholic fatty liver disease.** J. Ayub Med. Coll. Abbottabad JAMC 2017, 29, 403-407.

(٢) Darand, M.; Et **Nigella sativa and inflammatory biomarkers in patients with non-alcoholic fatty liver disease: Results from a randomized, double-blind, placebo-controlled, clinical trial.** Complement. Ther. Med. 2019, 44, 204-209

(CRP) في المجموعة الأولى من (٤٩٥٩,٦٣) ميليجرام/لتر إلى (٣٥١٤,٢٢) ميليجرام/لتر، بدلالة إحصائيَّة (p<0.05)، كما انخفض عامل (NF kappa B) من (٢,٤٨) نانو جرام/مل إلى (٢,٠٩) نانو جرام/مل بدلالة إحصائيَّة (p=0.02)، في حين لم يكن هناكَ تغيُّرٌ ذو دلالةٍ إحصائيَّة إيجابيَّة في المجموعة الضَّابطة لكلٍّ من الـ(CRP)، وعامل(NF kappa B). وأمَّا بخصوص عامل (TNF al-pha)، فقد كان التَّغَيُّر ذا دلالةٍ إحصائيَّةٍ في كلٍّ من المجموعتين، إلَّا أنَّهُ كان أكثر تأثيرًا في مجموعة الحبَّة السَّوداء، حيث انخفض من (١٧,٧١) بيكو جرام/مل إلى (١٤,٠٢) بيكو جرام/مل بدلالة إحصائيَّة (p=0.01)، وفي المجموعة الضَّابطة (١٨,٦٨) بيكو جرام/مل إلى (١٧,٤٤) بيكو جرام/مل بدلالة إحصائيَّة (p=0.01).

*** ثانِيًا: دِراساتٌ عَلَى مَرْضَى الرَّبْوِ:**

تمَّ تقسيمُ المرضى في دراسة أُجْرِيَتْ لبيان تأثير الحبَّة السَّوداء على مرضى الرَّبو[1] إلى ثلاث مجموعات: المجموعة الأولى مكوَّنةٌ من (٢٤) مريضًا، والثانية والثالثة (٢٦) مريضًا لكلٍّ منهما، وقد تناول كلٌّ من هذه المجموعات الأدوية التَّقليديَّة في علاج الرَّبو، ولكن تمَّ إضافة الحبَّة السَّوداء إلى العلاج التَّقليديِّ في المجموعتين الثانية والثالثة، حيث أخذ مرضى المجموعة الثَّانية الحبَّة السَّوداء بواقع (٥٠٠) ملجرام مرَّتين يوميًّا، والثالثة (١) جرام من الحبَّة السَّوداء مرَّتين يوميًّا، وكان هناك العديد من الفحوصات الَّتي أُجْرِيَتْ على المجموعات الثلاثة، إلَّا أنَّ نتائج الدِّراسة الَّتي تحتوي على دلائل إحصائيَّة إيجابيَّة بعد إثني عشر أسبوعًا من المتابعة كانت كالآتي:

---

(١) Salem, A.M.; Et al. **Effect of Nigella sativa supplementation on lung function and inflammatory mediators in partly controlled asthma: A randomized controlled trial**. Ann. Saudi Med. 2017,37, 64-71

١ ـ تحسُّن التَّدفُّق الزَّفيري الإرادي (٢٥ – ٧٥٪) في المجموعة الثالثة من (١,٩) لتر في الثانية إلى (٢,٣) لتر في الثانية بدلالة إحصائيَّة ($p<0.01$)، في حين لم يطرأ أيُّ تغييرٍ عليه في المجموعة الأولى.

٢ ـ انخفاض الـ(IgE) في المجموعة الثالثة من (٣٩٣,٨) ألف وحدة لكلِّ لتر إلى (٣٢٢,٠) ألف وحدة لكلِّ لتر بدلالة إحصائيَّة ($p<0.01$)، في حين لم يكن الانخفاض في المجموعة الأولى ولا الثانية ذا دلالة إحصائيَّة إيجابيَّة.

٣ ـ انخفاض خروج غاز أوَّل أكسيد النّايتريك في الزَّفير في المجموعة الثانية من (٢٣,٠) جزء في المليار إلى (١٨,١) جزء في المليار بدلالة إحصائيَّة ($p<0.05$)، في حين لم يكن الانخفاض في المجموعة الأولى ولا الثالثة ذا دلالة إحصائيَّة إيجابيَّة.

ويتبيَّنُ من هذه الدِّراسة أنَّ إضافة الحبَّة السَّوداء بمقدار (٢) جرام يوميًّا إلى الأدوية التَّقليديَّة يساعد في تحسين الحالة الصِّحِّيَّة لمرضى الرَّبو.

وأُجْرِيَتْ دراسةٌ أخرى[(١)] على ثمانين مريضًا من مرضى الرَّبو مُقَسَّمين بالتساوي إلى مجموعتين، بحيث أعطيت المجموعة الأولى من المرضى دواءً وهميًّا (Placebo) مرَّتين يوميًّا، والمجموعة الثانية (٥٠٠) ملجرام من زيت الحبَّة السَّوداء مرَّتين يوميًّا، وما يميِّزُ هذه الدِّراسة أنَّ الباحثين الَّذين قاموا فيها لم يكونوا يعلموا أيَّ المجموعتين أخذت الحبَّة السَّوداء وأيّهما أخذت الدَّواء الوهمي. وكانت نتائج الدِّراسة بعد أربعة أسابيع تحسُّن فحص السيطرة على الرَّبو في مجموعة الحبَّة السَّوداء من (١٦,٠) إلى (٢١,١) بدلالة إحصائيَّة ($p=0.04$)، في حين ارتفعت القيمة في المجموعة الثانية من (١٦,٦) إلى (١٩,٦) بدلالة إحصائيَّة ($p=0.04$)، ممَّا يفيد أنَّ للحبَّة السَّوداء تأثيرًا على تحسين الحالة الصِّحِّيَّة لمرضى الرَّبو.

---

(١) Koshak, A.; Et al.. **Nigella sativa supplementation improves asthma control and biomarkers: A randomized, double-blind, placebo-controlled trial.** Phytother. Res. 2017, 31, 403-409.

*** ثالِثًا: دِراساتٌ فيها مُقارَنَةٌ بَيْنَ الأَدْوِيَةِ:**

تمَّ عمل دراسةٍ[1] فيها مقارنةٌ بين تأثيرِ الدُّهون الموضعيِّ لكلٍّ من (الفولتارين) وزيت الحبَّة السَّوداء على مرضى الرُّوماتيزم، حيث تمَّ تقسيم المرضى إلى مجموعتين، كلُّ مجموعة مكوَّنةٌ من (٢٥) مشاركًا، وأعطيت كلُّ مجموعةٍ واحدًا من هذه الأدوية الموضعيَّة مرَّتين يوميًا لمدَّةِ واحدٍ وعشرين يومًا، ولم يكن الباحثون يعلمون أيَّ المجموعتين أخذت زيت الحبَّة السَّوداء، وأيُّهما أخذت (الفولتارين)، وقام الدَّواءان بتخفيف أعراض الرُّوماتيزم، ولكن زيت الحبَّة السَّوداء قلَّل الأعراض أكثر من (الفولتارين) بدلالة إحصائيَّة ($p=0.04$)، علمًا بأنَّ كميَّة الألم في مجموعة الحبَّة السَّوداء كانت أعلى من مجموعة (الفولتارين) قبل البدء في الدِّراسة.

وأُجْرِيَتْ دراسةٌ أخرى[2] عن تأثير الحبَّة السَّوداء مع دواء (حمض الميفامينك) على أوجاع ما بعد الولادة، بحيث أعطيت (٥٠) امرأة دواء (حمض الميفامينك)، و(٥٠) امرأة أخرى الدَّواء نفسه مضافًا إليه (٥٠٠) ملجرام من كبسولة الحبَّة السوداء، وتمَّ مقياس مقدار الألم لجميع المشاركين قبل أخذ الدَّواء بساعة وبعده بساعة، وكانت النتيجة نقصان حِدَّة الألم بشكل أسرع للمجموعة الَّتي أخذت (حمض الميفامينك) مع الحبَّة السَّوداء مقارنةً بالَّتي أخذت (حمض الميفامينك) وحدَهُ بدلالة إحصائيَّة ($p<0.001$)، علمًا أنَّ

(١) Azizi, F.; Et al.. **Comparison of the effect of topical use of Nigella Sativa oil and diclofenac gel on osteoarthritis pain in older people: A randomized, double-blind, clinical trial.** J. Herb. Med. 2019, 16, 100259. [CrossRef].

(٢) Chananeh, M, Et al.. **Effects of the combination of nigella sativa and mefenamic acid and mefenamic acid alone on the severity of postpartum pain in multiparous women: A double-blind clinical trial.** Iran. J. Obstet. Gynecol. Infertil. 2018, 21, 62-71.

الباحثين لم يعلموا أيَّ المجموعتين أخذت (حمض الميفامينك) وحده، وأيّهما أخذته مع الحبَّة السَّوداء.

*** رابِعًا: دِراساتٌ عَلَى مَرْضَى السّكَّري:**

أُجْرِيَتْ دراسةٌ[1] على مرضى السّكَّري من النَّوع الثاني لمدَّة سنة كاملة، وتمَّ عمل فحصٍ مستوى الدُّهون كلّ ثلاثة شهور للمرضى المشاركين في الدِّراسة، وبسبب طول مدَّة الدّراسة لم يستمرَّ جميع المُشاركين في الدِّراسة إلى النِّهاية، وكان عدد المرضى المشاركين في الدِّراسة في المجموعة الأولى، بعد ثلاثة أشهر (٥٢) مشاركًا، وبعد سِتَّة أشهر (٥١) مشاركًا، وبعد تسعة أشهر (٤٩) مشاركًا، وبعد سنة (٤٨) مشاركًا، وأمَّا المجموعة الثانية فبقي بعد ثلاثة أشهر (٥١) مشاركًا، وبعد ستَّة أشهر (٥٠) مشاركًا، وبعد تسعة أشهر (٥٠) مشاركًا، وبعد سنة (٤٨) مشاركًا.

وتناولَتْ كلٌّ من المجموعتين الحبوبَ المُخَفِّضَة للسُّكَّر، ولكن زيد في المجموعة الثانية (٢) جرام من الحبَّة السَّوداء يوميًّا، **وكانت نتيجة الدِّراسة كالآتي:**

١ ـ انخفاض الكوليسترول الكُلِّيِّ في المجموعة الثانية بعد ستَّة أشهر من (١٩٤,١٩) ملجرام/ديسيلتر إلى (١٧٧,٦٤) ملجرام/ديسيلتر بدلالة إحصائيَّة (p=0.007)، وبعد سنة (١٨٠,٦٦) ملجرام/ديسيلتر بدلالة إحصائيَّة (p=0.02)، في حين ارتفع الكوليسترول الكُلِّيِّ في المجموعة الأولى بعد ستة أشهر من (١٩٥,٦٣) ملجرام/ديسيلتر إلى (٢٠٠,٩٤) ملجرام/ديسيلتر بدلالة إحصائيَّة (p=0.007)، وبعد سنة (١٩٩,٢٧) ملجرام/ديسيلتر بدلالة إحصائيَّة (p=0.02).

---

(١) Badar, A.; Et al.. **Effect of Nigella sativa supplementation over a one-year period on lipid levels, blood pressure and heart rate in type-2 diabetic patients receiving oral hypoglycemic agents: Nonrandomized clinical trial.** Ann. Saudi Med. 2017, 37, 506-513.

٢ ـ انخفضت الدُّهون ذات الكثافة القليلة (الدُّهون الضَّارَّة) في المجموعة الثانية بعد ستَّة أشهر من استخدام الدواء من (١٢٦,٤٩) ملجرام/ديسيلتر إلى (١٠٧,١٤) ملجرام/ديسيلتر بدلالة إحصائيَّة ($p=0.004$)، في حين ارتفعت الدُّهون ذات الكثافة القليلة (الدُّهون الضَّارَّة) في المجموعة الأولى بعد ستَّة أشهر من (١٢٢,٩٨) ملجرام/ديسيلتر إلى (١٢٨,٦٢) ملجرام/ديسيلتر بدلالة إحصائيَّة ($p=0.004$).

٣ ـ تحسُّن كلٍّ من نبض القلب والضَّغطِ الانبساطيِّ ومتوسِّط الضغط الشِّريانِيِّ بدلالات إحصائيَّة إيجابيَّة في المجموعة الثانية مقارنة بالمجموعة الأولى، إلَّا أنَّ هذا التَّحَسُّن كان قليلًا.

وفي دراسة أخرى[١] تمَّ تقويم أخطار الإصابة بأمراض القلب والأوعية الدَّمويَّة على خمسين مريضًا بالسُّكَّري من النَّوع الثاني، حيث أُعْطِيَتِ المجموعة الأولى المكوَّنة من (٢٥) مريضًا (٢) جرام من حبوب زيت الحبَّة السَّوداء، والمجموعة الثانية المُكَوَّنة أيضًا من (٢٥) مريضًا دواء وهميًّا، وكانت مدَّة الدِّراسة ثمانية أسابيع، ولم يكن الباحثون الَّذين قاموا بالدِّراسة يعلموا أيّ المجموعتين أخذت زيت الحبَّة السَّوداء، وأيّهما أخذت الدَّواء الوهميَّ، وكانت نتيجة الدِّراسة أنِ انخفضت عند المرضى قراءة فحص السُّكَّر بعد الصِّيام، والكوليسترول الكُلِّيِّ والكوليسترول الثُّلاثي والكوليسترول ذو الكثافة القليلة، كما ارتفع عندهم الكوليسترول ذو الكثافة العالية، وأدَّى تناول الحبَّة السَّوداء أيضًا إلى تقليل نتيجة فحص الـ(CRP) الَّذي يعدُّ ارتفاعُهُ علامَةً على الإصابة بمرض الشِّريان التَّاجِيِّ وتضيُّقِ شرايين القلب، والـ(MDA) الَّذي يعدُّ ارتفاعه علامةً على وجود الشوارد الحرَّة المُضِرَّة في

---

(١) Kooshki, A.; Et al. **Effect of Nigella sativa oil supplement on risk factors for cardiovascular diseases in patients with type 2 diabetes mellitus.** Phytother. Res. 2020, 34, 2706-2711.

الجسم، وبالتالي أَدَّتْ كلُّ هذه العوامل إلى انخفاض نسبة الإصابة بأمراض القلب والأوعية الدَّمويَّة لمرضى السُّكَّري، **وأظهرت النتائج التَّفصيليَّة بعد ثمانية أسابيع من الدِّراسة** –علمًا أنَّها كانت في مجموعة الحبَّة السَّوداء ذات دلالة إحصائيَّة (p=0.001)– **ما يأتي**:

١ ـ انخفاض السُّكَّر في الدَّم بعد الصِّيام في المجموعة الأولى من (٢١٩) مليجرام/ديسيلتر إلى (١٥٣,٦) مليجرام/ديسيلتر، في حين لم يكن التَّغيُّر في المجموعة الثانية ذا دلالة إحصائيَّة إيجابيَّة.

٢ ـ انخفاض الدُّهون الثُّلاثيَّة في المجموعة الأولى من (٢٠٦,٣) ملجرام/ديسيلتر إلى (١٦٥) ملجرام/ديسيلتر، في حين ارتفعت الدُّهون الثُّلاثيَّة في المجموعة الثانية من (١٥٧,٧) ملجرام/ديسيلتر إلى (١٨٠,٧) ملجرام/ديسيلتر بدلالة إحصائيَّة (p=0.001).

٣ ـ انخفاض الكوليسترول الكُلِّيِّ في المجموعة الأولى من (٢١٧,٤) ملجرام/ديسيلتر إلى (١٧٠,٢) ملجرام/ديسيلتر، في حين ارتفع الكوليسترول الكُلِّيُّ في المجموعة الثانية من (١٩١,٦) ملجرام/ديسيلتر إلى (٢٠٣,٩) ملجرام/ديسيلتر بدلالة إحصائيَّة (p=0.04).

٤ ـ ارتفاع الدُّهون ذات الكثافة العالية (الدُّهون النَّافعة) في المجموعة الأولى من (٤٦,١) ملجرام/ديسيلتر إلى (٥٢,٤) ملجرام/ديسيلتر، في حين لم يكن التَّغيُّر في المجموعة الثانية ذا دلالة إحصائيَّة إيجابيَّة.

٥ ـ انخفاض الدُّهون ذات الكثافة القليلة (الدُّهون الضَّارَّة) في المجموعة الأولى من (١٢١,٧) ملجرام/ديسيلتر إلى (١٠٤,٧) ملجرام/ديسيلتر، في حين لم يكن التَّغيُّر في المجموعة الثانية ذا دلالة إحصائيَّة إيجابيَّة.

٦ ـ انخفاض بروتين (سي) التفاعلي (CRP) في المجموعة الأولى من (٥,٩) ميليجرام/لتر إلى (٣,٩٢) ميليجرام/لتر، في حين لم يكن التَّغيُّر في المجموعة الثانية ذا دلالة إحصائيَّة إيجابيَّة.

٧ـ انخفاض فحص الـ(MDA) في المجموعة الأولى من (٨,٤) مايكرومول/لتر إلى (٦,٥) مايكرومول/لتر، في حين لم يكن التَّغيُّر في المجموعة الثانية ذا دلالة إحصائيَّة إيجابيَّة.

كما أُجْرِيَتْ دراسةٌ مشابِهَةٌ على النِّساء بعد سنِّ اليأس واللَّاتي يُعانينَ من ارتفاع ضغط الدَّم والسُّكَّري وزيادة الوزن، وتمَّ عمل فحص سكَّر الصِّيام والدُّهنيات وكانت النتائج مشابهة للدِّراسة السَّابقة ممَّا يُغني عن ذكرها تفصيليًّا إلَّا أنَّ نتائج تحسُّن السُّكَّر التَّراكميِّ لم تكن ذات دلالة إحصائيَّة إيجابيَّة[1].

*** خامِسًا: دِراساتٌ عَنْ تَأْثيرِ الحَبَّةِ السَّوْداءِ عَلَى الفَيْروساتِ:**

أُجْرِيَتْ دراسةُ حالةٍ[2] على مريضٍ يُعاني من مرضِ نقص المناعَةِ المُكتسبَةِ (الإيدز)، حيثُ أُعْطِيَ مزيجَ الحبَّة السَّوداء لمُدَّة سنتين، وكانت الجرعة بواقع (١٠مل) (٣) مرَّات يوميًّا، إلَّا أنَّ ظروف العمل للمريض لم تسمح له بأخذ مزيج الحبَّة السَّوداء ثلاث مرَّات وأخذه مرَّتين في اليوم فقط، ولم يأخذ المريض العلاج المكثَّف للفيروسات (HAART) قبل تناول مزيج الحبَّة السَّوداء ولا معه، وكانت النتيجة كالآتي:

١ ـ انخفاض عدد خلايا (CD4) –ويُعَدُّ هذا علامةً على نقص المناعة المُكتَسَبة في الجسم بسبب الفايروس– في الشهر الأوَّل من (٢٥٠) خليَّة/مم مكعَّب إلى (١٦٠) خليَّة/مم مكعَّب، إلَّا أنَّها عاودت الارتفاع بعد الشهر الثاني، ووصلت في الشهر الثالث إلى (٢٧٠) خليَّة/مم مكعَّب، وبلغت بعد سنة من العلاج (٨٤٠) خليَّة/مم مكعَّب.

---

(١) Shirazi, M.; Et al. **The effects of nigella sativa on anthropometric and biochemical indices in postmenopausal women with metabolic syndrome.** Endocrine 2020, 69, 49-52.

(٢) Onifade, A.A.; **Et al. Nigella sativa concoction induced sustained seroreversion in HIV patient.** Afr. J. Tradit. Complement. Altern. Med. Afr. Netw. Ethnomed. 2013, 10, 332-335.

٢ ـ بقي فحص التَّحقُّق من وجود فايروس الإيدز إيجابيًّا لمدَّة (٤) أشهر من العلاج، إلَّا أنَّه أصبح إيجابيًّا بشكلٍ طفيفٍ في الشَّهر الخامس، وأصبح سلبيًّا بعد الشهر الخامس إلى انتهاء مدَّة الدِّراسة.

ويتَّضِحُ لنا من هذه الدِّراسة أنَّ عدم استجابة الدَّواء في بداية الدِّراسة –حيثُ قلَّ عدد خلايا الـ(CD4)– وكان ناجمًا عن عدم وصول الدَّواء للجرعة العلاجيَّة[١]، ولكن مع الاستمرار بالدَّواء والوصول إلى الجرعة العلاجيَّة ارتفع عدد الخلايا وازدادت مناعة الجسم، كما أنَّ الاستمرار بالعلاج أظهر نتيجةَ فحص الفايروس سلبيَّة بعد (٦) أشهر من الدِّراسة، ولو توقَّفَ المريض عن أخذ الدَّواء قبل هذه الفترة لَما أدَّى لظهور تلك النَّتيجة، ولبقي وجود الفايروس إيجابيًّا.

وأُجْرِيَتْ دراسةٌ[٢] عن تأثير الحبَّة السَّوداء على (١٨٣) مريضًا من مرضى (الكوفيد ١٩) متوسِّطي شدَّة الأعراض المَرَضيَّة، وكانت المجموعة الأولى مكوَّنة من (٩٢) مريضًا، والمجموعة الثانية مُكَوَّنة من (٩١) مريضًا، حيث أُعْطِيَ كلُّ المرضى العناية المُعتادة حسب البروتوكول العلاجيِّ لمرضى (كوفيد ١٩)، إلَّا أنَّه أُضيفَ لمرضى المجموعة الثانية (٥٠٠) ملجرام من حبوب زيت الحبَّة السَّوداء مرَّتين يوميًّا بعد الأكل لمدَّةِ عشر أيام. **وكانت نتيجةُ الدِّراسة كالآتي:**

١ ـ كانت نسبةُ الشِّفاء التَّامِّ خلال فترة الدِّراسة (١٤ يومًا) أعلى في المجموعة الثانية من المجموعة الأولى، حيث شفي (٥٧) مريضًا من المجموعة الثانية مقابل (٣٢) مريضًا في المجموعة الأولى بدلالة إحصائيَّة ($p<0.01$).

---

(١) مرَّ معنا في نهاية الفصل الثاني أن هناك موانع للاستجابة الدَّوائيَّة، منها: عدم وصول الدَّواء للجرعة المناسبة.

(٢) Koshak AE, Et al. **Nigella sativa for the treatment of COVID-19: An open-label randomized controlled clinical trial.** Complement Ther Med. 2021 Sep;61:102769.

٢ ـ كان مُتوسِّطُ الأيَّام للشِّفاء التَّامِّ في مرضى المجموعة الثانية (١٠,٧) يومًا، في حين كان متوسِّطُ الشِّفاء لمرضى المجموعة الأولى (١٢,٤) يومًا بدلالة إحصائيَّة ($p<0.01$).

٣ ـ نقصت مدَّةُ أعراض (الكوفيد ١٩) لمرضى المجموعة الثانية بدلالة إحصائيَّة إيجابيَّة للأعراض على النحو الآتي:

- فقدان حاسَّة الشَّمِّ (٨,٥) يومًا للمجموعة الثانية مقابل (١٠,٤) يومًا للمجموعة الأولى ($p<0.001$).
- سيلان الأنف (٢,٥) يومًا للمجموعة الثانية مقابل (٣,٧) يومًا للمجموعة الأولى ($p=0.02$).
- القشعريرة (٢,١) يومًا للمجموعة الثانية مقابل (٤,٩) يومًا للمجموعة الأولى ($p<0.02$).

٤ ـ تطوَّرَت أعراض المرض، واحتيج لدخول المستشفى لمريضٍ واحدٍ من المجموعة الثانية، مقابل أربعة مرضى في المجموعة الأولى.

ونَخْلُصُ من هذه الدِّراسة أنَّ تناولَ الحبَّة السَّوداء مع علاجات (كوفيد) الرُّوتينيَّة يُقلِّلُ مدَّةَ فُقدان حاسَّة الشَّمِّ وسيلان الأنف والقشعريرة، كما يُسَرِّعُ في مدَّةِ شفاء المرضى، ويقي من تطوُّر الحالة المرضيَّة، واحتياج دخول المستشفى.

كما أُجْرِيَتْ دراسةٌ أخرى[1] عن تأثير الحبَّة السَّوداء مع العسل على مجموعتين من مرضى (كوفيد ١٩)، المجموعة الأولى مُكَوَّنَةٌ من (٢١٠) مريضًا لديهم أعراض متوسِّطة الشِّدَّة، والمجموعة الثانية مُكَوَّنة من (١٠٣) مريضًا من أصحاب الأعراض الشَّديدة، وتمَّ تقسيمُ كلِّ مجموعة منهم

---

(١) Sohaib Ashraf, Et Al. **Honey and Nigella sativa against COVID-19 in Pakistan (HNS-COVID-PK): A multi-center placebo-controlled randomized clinical trial.** medRxiv 2020.10.30.20217364.

إلى قسمين؛ أخذ القسم الأوَّلُ من المجموعة الأولى المُكَوَّن من (١٠٧) مريضًا الرعاية الطبية المعتادة لمرضى (الكوفيد ١٩) ومن أهمها الدوائين (Parecatamol) (Azithromycin) مع إضافة بذور الحبَّة السَّوداء بواقع (٨٠) مليجرام/كيلوجرام مع العسل بواقع (١) جرام/كيلوجرام من مرَّتين إلى ثلاث مرَّات يوميًّا لمُدَّة (١٣) يومًا، وأخذ القسم الثاني من المجموعة الأولى المكوَّن من (١٠٣) مريضًا دواءً وهميًّا؛ وأمَّا المجموعة الثانية فتمَّ تقسيمها إلى (٥٠) مريضًا تناولوا الحَبَّة السَّوداء مع العسل بالتركيز ذاته والجرعة السابقة، والقسم الثاني المُكَوَّن من (٥٣) مريضًا تناولوا دواءً وهميًّا، **وكانت أهمُّ نتائج الدِّراسة كما يلي:**

١ ـ انخفاض شِدَّة الأعراض (٥٠٪) في المجموعة الأولى صاحبة الأعراض المتوسِّطة بعد (٤) أيَّام لمن أخذ الحبَّةَ السَّوداء مع العسل مقابل (٧) أيَّام للَّذين لم يأخذوا الحبَّة السَّوداء مع العسل بدلالة إحصائيَّة إيجابيَّة ($p<0.0001$).

٢ ـ انخفاض شدة الأعراض (٥٠٪) في المجموعة الأولى صاحبة الأعراض الشديدة بعد (٦) أيَّام لمن أخذ الحبَّة السَّوداء مع العسل مقابل (١٣) يومًا للَّذين لم يأخذوا الحبَّة السَّوداء مع العسل بدلالة إحصائيَّة إيجابيَّة ($p<0.0001$).

٣ ـ كانت نسبةُ التَّحسُّن في النَّتائج السَّريريَّة للمرضى متوسِّطي الأعراض بحيث رجعوا إلى نشاطهم الطَّبيعيِّ في اليوم السَّادس (٦٣,٦٪) لمن أخذ الحبَّة السَّوداء مع العسل مقابل (١٠,٩٪) لمن لم يأخذهما بدلالة إحصائيَّة إيجابيَّة ($p<0.0001$).

٤ ـ كانت نسبةُ التَّحسُّن في النَّتائج السَّريريَّة للمرضى شديدي الأعراض بحيث خرجوا من المستشفى في اليوم السَّادس (٥٠٪) لمن أخذ الحبَّة السَّوداء مع العسل مقابل (٢,٨٪) لمن لم يأخذهما بدلالة إحصائيَّة إيجابيَّة ($p<0.0001$).

٥ ـ كانت نسبةُ الوفاة في المجموعة صاحبة الأعراض الشَّديدة لمن أخذ

الحبَّة السَّوداء مع العسل (٤٪)، مقابل (١٨,٨٧٪) لمن لم يأخذهما بدلالة إحصائيَّة إيجابيَّة (p=0.029)، علمًا أنَّه في دراسةٍ سابقةٍ[١] كانت نسبة الوفاة لدواء (Remdesivir) (١١,٤٪)، مقابل (١٥,٢٪) لمن لم يأخذه بدلالة إحصائيَّة (p<0.001).

*** سادِسًا: دِراسَةٌ عَلَى مَرْضَى الرُّوماتيزم:**

تمَّ عملُ دراسةٍ[٢] عن تأثير زيتِ الحبَّة السَّوداء على مرضى الرُّوماتيزم، حيث تمَّ تقسيم (٤٣) مريضة إلى مجموعتين: المجموعة الأولى مكوَّنَةٌ من (٢٣) مريضة، والمجموعة الثانية مكوَّنَةٌ من (٢٠) مريضة، ولم يُسْمَحْ لأيَّةِ مريضة أخذت مضادَّات التهاب غير الاستيروديَّة (NSAIDS) قبل بدء الدِّراسة بشهرين من الانضمام إلى الدِّراسة، كما منعوا من استخدام هذه الأدوية خلال الدِّراسة أيضًا، وأُعْطِيَتِ المجموعة الأولى كبسولتين عيار (٥٠٠) ملجرام من زيت الحبَّة السَّوداء مرَّتين يوميًّا، وأُعْطِيَتِ المجموعة الثانية دواءً وهميًّا، مع العلم أنَّ الباحثين في هذه الدِّراسة لم يعلموا أيّ المجموعتين أخذت الحبَّة السَّوداء، وأيّهما أخذت الدَّواء الوهميَّ. **وكانت النَّتيجة بعد ثمانية أسابيع من الدِّراسة كالآتي:**

١ ـ انخفاض بروتين (سي) التفاعلي (CRP) في مرضى المجموعة الأولى من (٥,٢) ملجرام/ليتر إلى (٣,٤) ملجرام/ليتر، في حين ارتفع هذا البروتين في المجموعة الثانية من (٣,١٥) ملجرام/ليتر إلى (٥,١٥) ملجرام/ليتر بدلالة إحصائيَّة (p=0.007).

---

(١) Beigel JH, Et al. **ACTT-1 Study Group Members. Remdesivir for the Treatment of Covid-19 - Final Report.** N Engl J Med. 2020 Nov 5;383(19): 1813-1826.

(٢) Kheirouri,S.; Et al. **Immunomodulatory Effect of Nigella sativa Oil on TLymphocytes in Patients with Rheumatoid Arthritis.** Immunol. Investig. 2016, 45, 271-283.

٢ ـ انخفاض فحصُ فعاليَّة المرض في (٢٨) مفصل (DAS28) في المجموعة الأولى من (٢,٨٩) إلى (٢,٣٥) بدلالة إحصائيَّة (p=0.003)، في حين انخفضت نسبة الفحص ذاته في المجموعة الثانية من (٣,٠٣) إلى (٢,٧٨) ولكن بدلالة غير إيجابيَّة إحصائيًّا (p=0.16).

٣ ـ انخفاض المُتوسِّط الحسابِيِّ لعدد خلايا (CD8) في المجموعة الأولى من (٣١,١٧) إلى (٢٥,٢٦) بدلالة إحصائيَّة (p=0.04)، في حين انخفض هذا العدد في المجموعة الثانية من (٣١,٢٥) إلى (٢٩,٨٧) بدلالة غير إيجابيَّة إحصائيًّا.

وتفيدُ هذه الدِّراسة أنَّ تناول زيت الحبَّة السَّوداء بواقع (٥٠٠) مليجرام مرَّتين يوميًّا لمدَّة ثمانية أسابيع يقلِّل من شدَّة مرض الرُّوماتيزم، مع الأخذ بعين الاعتبار عدم وجود علاقة إيجابيَّة إحصائيًّا في نتائج المجموعة الَّتي أخذت دواءً وهميًّا؛ ممَّا يشيرُ إلى أنَّ تحسُّن المرضى في هذه المجموعة لم يكن ذا تأثيرٍ حقيقِيٍّ.

❋ سابِعًا: دِراساتٌ عَلَى مَرْضَى ضَغْطِ الدَّمِ:

تمَّ عملُ دراسَةٍ[١] على (٧٨) مريضًا من مرضى ضغط الدَّم، وتمَّ تقسيم المرضى إلى مجموعتين متساويتين: (٣٨) مريضًا في كلِّ مجموعة، وأُعْطِيَتِ المجموعة الأولى (٣٠٠) ملجرام من الحبَّة السَّوداء مرَّتين يوميًّا لمدَّة (٢٨) يوما، وأُعْطِيَتِ المجموعة الثانية دواءً وهميًّا، مع العلم أنَّ الباحثين في هذه الدِّراسة لم يعلموا أيَّ المجموعتين أخذتِ الحبَّة السَّوداء، وأيُّهما أخذتِ الدَّواءَ الوهميَّ، وكانت نتيجةُ الدِّراسة عدم وجود فروقات في إنزال الضَّغطِ الانقباضيِّ والانبساطيِّ بين المجموعتين، كما لم تكن نتيجة الدِّراسة ذات دلالة إحصائيَّة إيجابيَّةٍ في إنزال الضَّغط للمجموعتين.

---

(١) Rizka, A.; Et al. **Effect of Nigella sativa Seed Extract for Hypertension in Elderly: A Double-blind, Randomized Controlled Trial.** Acta Med. Indones. 2017, 49, 307-313.

ولم تُفِدْ هذه الدِّراسة حصول تأثيرٍ مضادٍّ للضغط عند تناول الحَبَّة السَّوداء بالجرعة والطريقة المذكورة في الدِّراسة.

ولكن يوجد دراسةٌ أخرى تُفيدُ وجود تأثيرٍ مضادٍّ لارتفاع ضغط الدَّم للحبَّة السَّوداء[1]، حيثُ أُجْرِيَتْ هذهِ الدِّراسةُ على (١٨٠) مريضًا، أخذت المجموعة الأولى زيت الحبَّة السَّوداء بمقدار (نصف) مل مرَّتين يوميًّا، وأمَّا المجموعة الثانية فأخذ كلُّ أفرادِها (١٠) ملجرام من دواء (أتورفاستاتين) المضادِّ للدُّهنيَّات، و(٥٠٠) ملجرام من دواء (متفورمين) مرَّتين يوميًّا للمرضى المُصابين بمرض السُّكَّري من أفراد المجموعة، وكانت النتائج بدلالة إحصائيَّة إيجابيَّة تفيدُ إنقاصَ سكَّر الصِّيام والدُّهنيات وضغط الدَّم لمرضى المجموعة الأولى أكثر من المجموعة الثانية، وما يهمُّني في هذا السِّياق نتائج ضغط الدَّم للمشاركين، وتمَّ قياس ضغط الدَّم لمرضى المجموعتين بعد (٤٥) يومًا، و(٩٠) يومًا، و(١٨٠) يومًا، **وكانت تلك النتائج كالآتي:**

١ ـ انخفاض الضَّغط الانقباضيُّ بعد (٤٥) يومًا لدى مرضى المجموعة الأولى من (١٥٥,٠٧) ملم زئبقي إلى (١٤٢,٨) ملم زئبقي، كما انخفض الضَّغط الانبساطيُّ من (٩٤,٣) ملم زئبقي إلى (٨٨,٧٨) ملم زئبقي، في حين انخفض الضَّغطُ الانقباضيُّ في مجموعة الثانية من (١٥٣,١٥) ملم زئبقي إلى (١٤٦,٦) ملم زئبقي، كما انخفض الضَّغطُ الانبساطيُّ من (٩٥,١٥) ملم زئبقي إلى (٩٠,٣) ملم زئبقي.

٢ ـ انخفاض الضَّغطُ الانقباضيُّ بعد (٩٠) يومًا في مرضى المجموعة الأولى من (١٥٥,٠٧) ملم زئبقي إلى (١٣٤,١٨) ملم زئبقي، كما انخفض

---

(١) Hussain, N.; Et al. **Use of black seed (Nigella Sativa L.) oil in the management of hypertensive and hyperlipidemic individuals of district Muzaffarabad, AzadKashmir, Pakistan.** Appl. Ecol. Environ. Res. 2017, 15, 31-48.

الضَّغط الانبساطيُّ من (٩٤,٣) ملم زئبقي إلى (٨٣,٢٣) ملم زئبقي، في حين انخفض الضَّغطُ الانقباضيُّ في مجموعة الثانية من (١٥٣,١٥) ملم زئبقي إلى (١٤٥) ملم زئبقي، كما انخفض الضَّغطُ الانبساطيُّ من (٩٥,١٥) ملم زئبقي إلى (٩٠,١٥) ملم زئبقي.

٣ ـ انخفاض الضَّغطُ الانقباضيُّ بعد (١٨٠) يومًا في مرضى المجموعة الأولى من (١٥٥,٠٧) ملم زئبقي إلى (١٢٧,٢٨) ملم زئبقي، كما انخفض الضَّغطُ الانبساطيُّ من (٩٤,٣) ملم زئبقي إلى (٧٦,٣٥) ملم زئبقي، في حين انخفض الضَّغطُ الانقباضيُّ في مجموعة الثانية من (١٥٣,١٥) ملم زئبقي إلى (١٣٧,٨) ملم زئبقي، كما انخفض الضَّغطُ الانبساطي من (٩٥,١٥) ملم زئبقي إلى (٨٤,٢٥) ملم زئبقي.

وتُظهِرُ هذه الدِّراسةُ وجود تأثيرٍ مضادٍّ لارتفاع ضغط الدَّم الانقباضيِّ والانبساطيِّ لزيت الحبَّةِ السَّوداء.

*** ثامِنًا: الدِّراساتُ عَلَى الأَمْراضِ الجِلْدِيَّةِ:**

تمَّ عملُ دراسَةٍ[1] على تأثيرِ دهون موضعي (Gel) مصنوعٍ من الحبَّة السَّوداء على حبِّ الشَّباب لـ(٦٠) مشاركًا، وتمَّ تقسيمُ المشاركين في الدِّراسة إلى مجموعتين كلّ منهما مكَوَّنَةٌ من (٣٠) مريضًا، وأُعْطِيَتِ المَجموعَةُ الأولى دهون الحبَّة السَّوداء وأُعْطِيَتِ المجموعة الثانية دواءً وهميًا، وكانت الجرعة لكلٍّ من المجموعتين مرَّتين يوميًا لمدَّة (٨) أسابيع، علمًا بأنَّ الباحثين في هذه الدِّراسة لم يعلموا أيَّ المجموعتين أخذت دهون الحبَّة السَّوداء، وأيّهما أخذت الدَّواء الوَهميَّ.

---

(١) Soleymani, S.; Et al.. **The effect of a hydrogel made by Nigella sativa L. on acne vulgaris: A randomized double-blind clinical trial.** Phytother. Res. 2020, 34, 3052-3062.

وكانت النَّتيجة كالآتي:

١ ـ انخفاضُ البُثور السَّوداء من (٨٣,٢٪) في المجموعة الأولى مقابل (٢٣,٤٪) في المجموعة الثانية بدلالة إحصائيَّة (p=0.005).

٢ ـ انخفاض الحبوب بنسبة (٧٣,١٪) في المجموعة الأولى مقابل (٦,٢٢٪) للمجموعة الثانية بدلالة إحصائيَّة (p=0.01).

٣ ـ انخفاض المتوسِّط الحسابيِّ لمؤشِّر منع انتشار حبِّ الشَّباب في المجموعة الأولى (٦٣,٤٩٪) مقابل (٤,٥٪) بدلالة إحصائيَّة (p<0.001).

وتمَّ عملُ دراسةٍ أُخرى[١] عن تأثير دهون موضعي (Cream) يحتوي على الحبَّةِ السَّوداء في إعادة لون الجلد إلى اللَّون الطبيعيِّ لـ(٣٣) مريضًا من مرضى البُهاق، وكان من شروط الانضمامِ للدِّراسةِ عدم أخذ أيِّ دواءٍ للبهاق قبل الدِّراسة بثلاثة أشهر، وألَّا يكون مضى على تشكُّل البُهاق عند المرضى أكثر من ثلاث سنوات، وكانت النتيجة بعد وضع دهون الحبَّة السَّوداء مرَّتين يوميًّا لمدَّة ستَّة أشهر كالآتي:

١ ـ تمَّ استرجاعُ أكثر من (٥٠٪) من لون الجلد لمرضى البُهاق في منطقة الوجه بنسبة (٤٣,٥٪) بدلالة إحصائيَّة (p=0.001).

٢ ـ تمَّ استرجاعُ أكثر من (٥٠٪) من لون الجلد لمرضى البُهاق في منطقة اليدين بنسبة (٤٣,٨٪) بدلالة إحصائيَّة (p=0.005).

٣ ـ تمَّ استرجاع أكثر من (٥٠٪) من لون الجلد لمرضى البُهاق في المنطقة التَّناسليَّة بنسبة (٨٧,٥٪) بدلالة إحصائيَّة (p=0.004).

---

(١) Sarac, G.; Et al. **Effectiveness of topical Nigella sativa for vitiligo treatment.** Dermatol. Ther. 2019, 32, e12949.

ويتبيَّنُ لنا من هاتين الدِّراستين أنَّ استخدام الحبَّة السَّوداء له تأثيرٌ إيجابِيٌّ على بعض الأمراض الجلديَّة كحَبِّ الشَّباب والبُهاق.

*** تاسِعًا: الدِّراساتُ عَلَى أَمْراضِ الكِلَى:**

تمَّ إجراءُ دراسةٍ عن تأثير الحبَّة السَّوداء على تأخير حصول الفشل الكلوي لمجموعة من المَرضى الَّذين وصلوا إلى المرحلة الثالثة والمرحلة الرَّابعة من أمراض الكِلَى المُزمنة، حيثُ تمَّ تقسيم المرضى إلى مجموعتين: المجموعة الأولى مكوَّنَةٌ من (٦٦) مريضًا، والمجموعة الثانية مكوَّنَةٌ من (٧٠) مريضًا، أمَّا المجموعة الأولى فأخذت غذاءً مُكَوَّنًا من مادَّةٍ[١] تُؤَخِّرُ احتياج المريض لمرحلة غسيل الكِلَى بجرعة (٦٠٠) ملجرام (٣) مرَّات يوميًّا، وأخذت المجموعة الثانية المادَّةَ نفسها مضافًا إليها (٢,٥) مل مرَّة يوميًّا من زيت الحبَّة السَّوداء، **وكانت نتائج الدِّراسة ذات دلالة إحصائيَّة إيجابيَّة بعد (١٢) أسبوعًا كالآتي:**

١ ـ نقصان مادَّة (اليوريا) في الدَّم بنسبة (٣٥,٢٧٪) في المجموعة الثانية مقابل (٢٥,٨٦٪) في المجموعة الأولى.

٢ ـ نقص (الكرياتينين) في الدَّم بنسبة (٣٧,٦٪) في المجموعة الثانية مقابل (٢٨,١٥٪) في المجموعة الأولى.

٣ ـ نقص مجموع البروتينات في البَول لمُدَّة (٢٤) ساعة بنسبة (٤٢,٨٪) في المجموعة الثانية مقابل (٣١,٥٢٪) في المجموعة الأولى.

٤ ـ تحسُّن الحجم الكُلِّيِّ للبَول في (٢٤) ساعة بنسبة (٣٢,٧٪) في المجموعة الثانية مقابل (٢٥٪) في المجموعة الأولى.

٥ ـ تحسُّن نسبة ترشُّح المواد في الكِلَى (GRF) بنسبة (٨٦,٧٨٪) في

---

(١) هذه المادَّة عبارةٌ عن غذاءٍ مكوَّنٍ من أحماضٍ أمينيَّة منزوعةِ النِّتروجين.
KAA"KETO – ANALOGUE AMINO ACID"

المجموعة الثانية مقابل (٦٧,٠٢٪) في المجموعة الأولى.

ونخلُصُ من هذه الدِّراسة إلى أنَّ استخدام زيت الحبَّةِ السوداء يزيدُ من فعاليَّة الكِلَى، ويؤخِّرُ الوصول إلى المرحلة النِّهائيَّة من مرض الكِلَى الَّتي يحتاج فيها المريض للغسيل أو الزِّراعة.

وتمَّ عملُ دراسةٍ أخرى عن تأثير زيتِ الحبَّة السَّوداء على التَّسمُّم الكلويِّ الناتج عن مرض السُّكَّر على مجموعة من المَرْضَى وكانت النتائج مقاربة للدِّراسة السَّابقة، ممَّا يُغني عن إعادة ذكر تفاصيلها[١].

*** عاشِرًا: دِراسَةٌ عَنْ تَأْثيرِ الحَبَّةِ السَّوْداءِ عَلَى مَرَضِ (هاشيموتو):**

قسَّمَ الباحثون[٢] مرضى (الهاشيموتو)[٣] المشاركين في هذه الدِّراسة إلى مجموعتين متساويتين، وكانت كلُّ مجموعة مكوَّنَة من (٢٠) مشاركًا، حيثُ أُعْطِيَتِ المجموعة الأولى (٢) جرام من الحبَّةِ السَّوداء مرَّة يوميًا، وأُعْطِيَتِ المجموعة الثانية دواءً وهميًّا، **وكانت النتيجةُ ذات دلالة إحصائيَّة إيجابيَّة في المجموعة الأولى فقط بعد ثمانية أسابيع من الدِّراسة كما يأتي:**

---

(١) Ansari, Z.M.; Et al. **Protective role of Nigella sativa in diabetic nephropathy: A randomized clinical trial.** Saudi J. Kidney Dis. Transplant. Off. Publ. Saudi Cent. Organ. Transplant. Saudi Arab. 2017, 28, 9-14.

(٢) Farhangi, M.A.; Et al. **The effects of powdered black cumin seeds on markers of oxidative stress, intracellular adhesion molecule (ICAM)-1 and vascular cell adhesion molecule (VCAM)-1 in patients with Hashimoto's thyroiditis.** Clin. Nutr. Espen.2020, 37, 207–212.

(٣) يعاني مرضى (الهاشيموتو) من انخفاض هرمونات الغدَّة الدرقيَّة T3, T4، وبالتالي ارتفاع هرمون TSH.

١ ـ انخفاض هرمون (TSH) لدى مرضى المجموعة الأولى من (٦,٤٢) مل وحدة دوليَّة/لتر إلى (٤,١٣) مل وحدة دوليَّة/لتر بدلالة إحصائيَّة ($p=0.03$).

٢ ـ ارتفاع هرمون الـ(T3) في مرضى المجموعة الأولى من (٠,٩٢) مللي مول/لتر إلى (١,٠٦) مللي مول/لتر بدلالة إحصائيَّة ($p=0.008$).

٣ـ انخفاض مضادُّ إنزيم الغدَّة الدَّرَقيَّة (بيروكسيديز) (Anti TPO) من (٢٩٤,٥٥) وحدة دوليَّة/مل إلى (١٤٧,٩٩) وحدة دوليَّة/مل بدلالة إحصائيَّة ($p=0.019$).

ونخلُصُ من هذه الدِّراسة أنَّ للحبَّة السَّوداء تأثيرًا إيجابيًّا على مرضى (الهاشيموتو) حيثُ تُحَسِّنُ هرمون الـ(TSH) وهرمون (T3) ومضاد إنزيم الغدَّة الدَّرَقيَّة (بيروكسيديز) (Anti TPO).

*** الحادي عشر: دِراسَةٌ عَلَى الجِهازِ التَّناسُلِيِّ:**

تمَّ عملُ دراسةٍ[١] عن تأثير الحبَّة السَّوداء على الحيوانات المَنَوِيَّة غير الطبيعيَّة في الرِّجال الَّذين يعانون من العُقم، بحيث تمَّ تقسيم المشاركين في الدِّراسة إلى مجموعتين، كلُّ مجموعة مكوَّنَةٌ من (٣٤) مريضًا، وتمَّ إعطاء المجموعة الأولى (٢,٥) مل من زيت الحبَّة السَّوداء مرَّتين يوميًّا، والمجموعة الثانية دواءً وهميًّا، وتمَّ عملُ تحليل للحيوانات المَنَوِيَّة لجميع المشاركين في دراسة بعد شهرين من أخذ الدَّواء، **وكانت النتيجة كالآتي:**

١ ـ ارتفاعُ عددِ الحيوانات المَنَوِيَّة في المجموعة الأولى من (٤٣,٥٣) مليون/مل إلى (٦٠,١٨) مليون/مل، في حين انخفض هذا العدد في المجموعة الثانية من (٤٦,٦٨) مليون/مل إلى (٤٢,٨٨) مليون/مل بدلالة إحصائيَّة ($p=0.014$).

٢ ـ تَحَسُّنُ حركة الحيوانات المَنَوِيَّة في المجموعة الأولى من (٦٣,٤٥٪)

(١) Kolahdooz, M.; Et al. **Effects of Nigella sativa L. seed oil on abnormal semen quality in infertile men: A randomized, double-blind, placebo-controlled clinical trial.** Phytomedicine 2014, 21, 901-905.

إلى (٦٩,٧٥٪) في حين انخفضت في المجموعة الثانية من (٦٢,٨٣٪) إلى (٦١,٦٦٪) بدلالة إحصائيَّة (p=0.015).

٣ ـ ارتفاعُ تحوُّلِ شكل الحيوانات المَنَوِيَّة من الشكل غير الطبيعيِّ إلى الطبيعيِّ في المجموعة الأولى من (٣٩,٥٣) مليون/مل إلى (٤٩,٠٩) مليون/مل، في حين انخفض هذا العدد في المجموعة الثانية من (٤٠,٥٦) مليون/مل إلى (٣٧,٢١) مليون/مل بدلالة إحصائيَّة (p=0.003).

٤ ـ ارتفاعُ حجمِ السَّائل المنويِّ في المجموعة الأولى من (٣,٧٧) مل إلى (٤,٢١) مل، في حين انخفض هذا العدد في المجموعة الثانية من (٣,٧٣) مل إلى (٣,٠٦) مل بدلالة إحصائيَّة (p=0.025).

٥ ـ انخفاضُ الرَّقم الهيدروجيني (PH) في المجموعة الأولى من (٨,٣٨) إلى (٨,٠١) في حين انخفض في المجموعة الثانية من (٨,٤٤) إلى (٨,٢٦) بدلالة إحصائيَّة (p=0.001).

٦ ـ انخفاضُ عدد الحيوانات المَنَوِيَّة المُستديرة في المجموعة الأولى من نسبة (٣,٣٢٪) من مجموع الحيوانات المَنَوِيَّة إلى (٠,٩٧٪)، في حين ارتفع هذا العدد من نسبة (٣,٨٣٪) إلى (٤,٢٣٪) بدلالة إحصائيَّة (p=0.001).

وتفيدُ هذه الدِّراسة أنَّ الحبَّة السَّوداء تحسُّن مخرجات فحص الحيوانات المَنَوِيَّة للرِّجال المُصابين بالعُقم، إلَّا أنَّها مع هذا التَّحَسُّن لم تَصِلْ إلى الأعداد الطبيعية الَّتي تؤهِّلُ المريض للإنجاب.

*** الثَّاني عَشَر: المُراجَعاتُ العِلْمِيَّةُ (Review article) وَالتَّحاليلُ الإِحْصائِيَّةُ الشُّمولِيَّةُ (Meta analysis) عَنْ تَأْثيرِ الحَبَّةِ السَّوْداءِ عَلَى الأَمْراضِ المُخْتَلِفَةِ:**

تقومُ فكرةُ المراجعات العلميَّة على جمع أكثر من دراسة علميَّة على الحبَّة السَّوداء لإثبات التَّأثير الدَّوائيِّ لها، ويُعَدُّ وصول الحبَّة السَّوداء إلى هذه المرحلة من الدراسات دليلًا علميًّا قويًّا على إثبات تأثيرها الدَّوائيِّ في الأمراض المُتَنوِّعة، وسأكتفي في هذا المقام بعد العرض التَّفصيليِّ لنتائج الدِّراسات السَّابقة بذكر

أحدث مراجعة علميَّة للحَبَّة السَّوداء[١]، والمُصَنَّفة ضمن (Q1) على تصنيف سكوبس(SCOPUS)، ممَّا يعني أنَّها منشورَةٌ في أقوى المجلَّات العلميَّة، وكان من التَّأثيرات المذكورة في هذه المراجعة[٢] تأثير الحبَّة السَّوداء المُضادّ للأكسدة وللالتهابات، والتَّأثيرِ المُنظِّم للمناعة، والتَّأثير الوقائيُّ لكلٍّ من الالتهابات العصبيَّة ومرض الزهايمر، وباركنسون، والجلطات الدماغيَّة، والتوتُّر، والاكتئاب، وانفصام الشَّخصيَّة، وغيرها من أمراض الجهاز العصبيِّ، كما ذكرت التَّأثيرَ الوقائي لحصول أمراض القلب، والكبد، والجهاز التَّنفسيِّ، والجهاز الهضميِّ، إضافةً إلى التأثير المُضادِّ للسَّرطان، والسُّمنة، وارتفاع الدُّهنيَّات، والسُّكَّري، والتَّأثير المُضادّ لارتفاع ضغط الدَّم والتَّأثير على الخصوبة والجهاز التَّناسليِّ، والتَّأثير على الأمراض الجلديَّة المُتَنَوِّعة، والتَّأثير على الكِلَى والرُّوماتيزم، وغيرها من التَّأثيرات[٣].

---

(١) Hannan MA, Et al. **Black Cumin (Nigella sativa L.): A Comprehensive Review on Phytochemistry, Health Benefits, Molecular Pharmacology, and Safety.** Nutrients. 2021 May 24;13(6): 1784.

(٢) وجديرٌ بالذِّكر أنَّ المراجعات العلميَّة تذكُرُ التَّأثيرَ الدَّوائيَّ المُثبت للمادَّة المدروسة سواءٌ كان في مرحلة أنبوب الاختبار (INVITRO) أو مرحلة (INVIVO)، على الحيوانات أو الإنسان على حدٍّ سواء.

(٣) وقد أُجْرِيَتِ العديدُ من المراجعات العلميَّة عن تأثير الحبَّة السَّوداء، ولن أذكر تفاصيلها خشية الإطالة والتَّكرار، من أهم هذه المراجعات:

- Tavakkoli A, Et al. **Review on Clinical Trials of Black Seed (Nigella sativa) and Its Active Constituent, Thymoquinone.** J Pharmacopuncture. 2017 Sep;20(3):179-193.
- Kooti W, Et al. **Phytochemistry, pharmacology, and therapeutic uses of black seed (Nigella sativa).** Chin J Nat Med. 2016 Oct;14(10): 732-745.
- Ahmad A, Et al. **A review on therapeutic potential of Nigella sativa: A miracle herb.** Asian Pac J Trop Biomed. 2013 May;3(5): 337-52.

ولم تَقِفِ الدِّراساتُ الَّتي أُجْرِيَتْ على الحبَّة السَّوداء إلى هذا الحدِّ، بل تعدَّتْهُ إلى إجراء تحاليل إحصائيَّة شموليَّة عن تأثيرها (Meta analysis)، فعلى سبيل المثال أُجْرِيَ تحليلٌ إحصائيٌّ شموليٌّ[1] لأربع دراسات عن تأثير الحبَّةِ السَّوداء على مرضى الرَّبو، وأفادت مجموع هذه الدِّراسات أنَّ تناوُلَ الحبَّةِ السَّوداء يزيد فحص تحسُّن السيطرة على الرَّبو، كما أنَّها تُحَسِّنُ التَّدَفُّقَ الزَّفيريَّ الإراديَّ بدلائل إحصائيَّة إيجابيَّة.

وأُجْرِيَ تحليلٌ إحصائيٌّ شمولِيٌّ آخر[2] تناوَلَ سبع دراسات عن تَّأثير الحبَّة السَّوداء على مرضى السُّكَّري من النَّوع الثاني، وكانت النتيجةُ أنَّ تناول الحبَّة السَّوداء أو أحد مكوِّناتها الفعَّالة يُحَسِّنُ بشكلٍ مُؤَثِّرٍ وبدلالات إحصائيَّة إيجابيَّة الفحوصات المخبريَّة لمرضى السُّكَّري من النَّوع الثاني بحيثُ يخفض بشكلٍ ملحوظٍ فحص سكَّرِ الصِّيام، وفحص السُّكَّريِّ التَّراكميِّ، وفحص السُّكَّر بعد ساعتين من الأكل، كما أنَّ الحبَّة السَّوداء تزيدُ نسبة (الإنسولين) في الدَّم وتُقَلِّلُ من مقاومته ممَّا يساعده على تقليل السُّكَّر في الدَّم.

كما قام مجموعةٌ من الباحثين بعملِ تحليلٍ شموليٍّ[3] لإحدى عشرة دراسة عن تأثير الحبَّة السَّوداء بمختلف أشكالها (مسحوقة كانت أو زيتًا) على

---

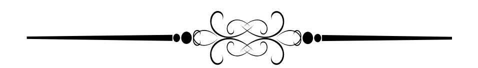
(١) He T, Et al. **The influence of Nigella sativa for asthma control: A meta-analysis.** Am J Emerg Med. 2020 Mar;38(3): 589-593.

(٢) Hamdan A, Et al. **Effects of Nigella Sativa on Type-2 Diabetes Mellitus: A Systematic Review.** Int J Environ Res Public Health. 2019 Dec 5;16(24): 4911.

(٣) Sahebkar A, Et al. **A systematic review and meta-analysis of randomized controlled trials investigating the effects of supplementation with Nigella sativa (black seed) on blood pressure.** J Hypertens. 2016 Nov;34(11): 2127-35.

مرضى ضغط الدَّم، وخرجت الدِّراسة بنتيجة مفادها أنَّ استخدام الحبَّة السَّوداء لمدَّة (٨,٣) أسبوعًا بمتوسِّطٍ حسابيٍّ لجميع الدِّراسات، أدَّى إلى تخفيض الضَّغط الانقباضيِّ من (١٣٢,٨٥) إلى (١٢٥,١٩)، والانبساطيِّ (٨٢,٦٣) إلى (٧٧,٧٤)، كلُّ ذلك بدلائل إحصائيَّة إيجابيَّة، إلَّا أنَّ الدِّراسة أوصَتْ بدراسة تأثيرِ الحبَّة السَّوداء على الضَّغط لفترات زمنيَّةٍ أطول.

وأختمُ هذا المطلب بذكر تحليلٍ إحصائِيٍّ شموليٍّ[١] أُجْرِيَ على أربع دراساتٍ عن تأثيرِ الحبَّةِ السَّوداء على فحوصاتِ مرضى تجمُّعِ الدُّهون على الكبد من النَّوع غير الكحولي، وأفادتِ الدِّراسةُ انخفاضَ نسبةِ كلِّ أنزيمات الكبد الآتية (ALT) (AST) بدلائل إحصائيَّة إيجابيَّة، كما أدَّى استخدام الحبَّة السَّوداء إلى تحسُّن كلِّ فحوصات الدُّهون في الدَّم بدلائل إحصائيَّة إيجابيَّة، وشمل ذلك الدُّهون قليلة الكثافة (LDL)، وعالية الكثافة (HDL)، والدُّهنيَّات الثُّلاثيَّة (TG)[٢].



---

(١) Tang G Et al. **Effect of Nigella sativa in the treatment of nonalcoholic fatty liver disease: A systematic review and meta-analysis of randomized controlled trials.** Phytother Res. 2021 Aug;35(8): 4183-4193.

(٢) وقد أُجْرِيَ أكثرُ من تحليلٍ إحصائيٍّ شموليٍّ عن تأثير الحبَّة السَّوداء على فحص الدُّهنيَّات المختلفة لأكثر من مرضٍ، وأعطى نتائج إحصائيَّة إيجابيَّة، أُحيلُ على بعضها خشيةَ التّكرار والإطالة:

- Hallajzadeh J, Et al. **Effects of Nigella sativa on glycemic control, lipid profiles, and biomarkers of inflammatory and oxidative stress: A systematic review and meta-analysis of randomized controlled clinical trials.** Phytother Res. 2020 Oct;34(10): 2586-2608.
- Daryabeygi-Khotbehsara R, Et al. **Nigella sativa improves glucose homeostasis and serum lipids in type 2 diabetes: A systematic review and meta-analysis.** Complement Ther Med. 2017 Dec;35: 6-13.

المَبْحَثُ الثَّالِثُ
القُسْطُ الهِنْدِيُّ

المَطْلَبُ الأَوَّلُ: القُسْطُ الهِنْدِيُّ في الطِّبِّ النَّبَوِيِّ

أرشدَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصَّحابة إلى العلاج بـ(القُسط الهنديّ) في غيرما حديث نبويٍّ[١].

والأنموذج الَّذي سأتناوله في هذا المطلب هو الحديث الَّذي رواه البخاري: «عَنْ أُمِّ قَيْسٍ بِنْتِ مِحْصَنٍ قالَتْ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقولُ: **عَلَيْكُمْ بِهَذا العودِ الهِنْدِيِّ؛ فَإِنَّ فيهِ سَبْعَةَ أَشْفِيَةٍ، يُسْتَعَطُ بِهِ مِنَ العُذْرَةِ، وَيُلَدُّ بِهِ مِنْ ذاتِ الجَنْبِ**»[٢].

وسيكونُ الحديثُ عنِ (القُسْطِ الهنديِّ) من خلال الآتي:

*** أَوَّلًا: تَحْديدُ المُرادِ بِالعودِ الهِنْدِيِّ:**

ذكَرَ العُلماءُ لـ(القُسْطِ) أنواعًا كثيرةً[٣]، والنَّوع المذكور في الحديث هو

---

(١) قام زبيلة بجمع هذه الرِّوايات في الكتب السِّتَّة. أحمد زبيلة «**أحاديث الطِّبِّ النَّبوِيِّ في الكُتُبِ السِّتَّة**» منشورات مركز أبحاث الطِّبِّ النَّبوِيِّ - المدينة المنوَّرَة. انظر: (ص٩٦-١٠٤)، وهاني العزالي «**موسوعة صحيح أحاديث الطِّبِّ النَّبوِيِّ العلاجيِّ**» (ص٨٧-٨٨)، وعبدالوهاب كريم «**دراسة أحاديث التَّداوي في الكتب السِّتَّة**» (ص٢٠٦-٢٠٩).

(٢) انظر: البخاري «**صحيح البخاري**» (كتاب الطِّبِّ - باب السّعوط بالقِسْطِ الهِنْدِيِّ والبحريِّ) (حديث رقم: ٥٦٩٢) (٧/ ١٢٤).

(٣) انظر: النسيمي «**الطِّبُّ النَّبَوِيُّ والعلم الحديث**» (٣/ ٢٦٧)، وتوفيق علوان «**الإعجاز العلميّ الطِّبِّي في السُّنَّة النَّبويَّة الشَّريفة**» (ص٣٥٩-٣٦٢).

(القُسْطُ الهِنديُّ)[١]، وله عدَّةُ أسماء علميَّة تدلُّ على نبتةٍ واحدةٍ، وهذه الأسماء هي: (Saussurea costsus, Saussurea lappa, Saussurea auklandia[٢]).

*** ثانِيًا: مَعْنَى «يُسْتَعَطُ»:**

ومادَّةُ (يستعط) من السَّعوط بفتح السين، قال ابن حجر: «السَّعوط: وهو ما يجعل في الأنف ممَّا يتداوى به»[٣].

*** ثالِثًا: مَعْنَى «العُذْرَةُ»:**

جاء تعريف (العُذْرَة) في كتب المعاجم اللُّغويَّة[٤]، وكتب شروحات الحديث النَّبَوِيِّ[٥]، وكتب غريب الحديث[٦]، متوافقًا مع ما أَلَّفَهُ العلماء في الطِّبِّ النَّبَوِيِّ، فعلى سبيل المثال قال الكحَّال عن (العذرة) أنَّها: «وجعٌ بالحلق

---

(١) انظر: الكحَّال «**الأحكام النَّبويَّة في الصِّناعة الطِّبِّيَّة**» (١/ ٩٥).

(٢) Nadda RK, Et al. **Aucklandia costus (Syn. Saussurea costus): Ethnopharmacology of an endangered medicinal plant of the himalayan region.** J Ethnopharmacol. 2020 Dec 5;263: 113199.

(٣) ابن حجر «**فتح الباري**» (١٠/ ١٤٧)، وانظر: القرطبي «**اختصار صحيح البخاري**» (٤/ ٣٧١)، وابن الأثير «**النِّهاية في غريب الحديث والأثر**» (٢/ ٣٦٨)، والعيني «**عمدة القاري**» (٢١/ ٢٣٨).

(٤) انظر: ابن منظور «**لسان العرب**» (٤/ ٥٥٣)، وابن فارس «**معجم مقاييس اللُّغة**» (٢/ ٢٨٥).

(٥) انظر: ابن حجر «**فتح الباري**» (١٠/ ١٤٩)، و«**شرح النووي على مسلم**» (١٤/ ٢٠٠)، والعيني «**عمدة القاري شرح صحيح البخاري**» (٢١/ ٢٣٩)، والقاري «**مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**» (٧/ ٢٨٦٥).

(٦) انظر: القاسم بن سلام «**غريب الحديث**» (١/ ١٣٣)، وابن الأثير «**النِّهاية في غريب الحديث والأثر**» (٣/ ١٩٨).



يهيج من الدَّم»[١]، ووافقه على ذلك ابن القيِّم في «زاد المعاد»[٢].

*** رابِعًا: مَعْنَى «يُلَدُّ»:**

قال أبو نعيم في كتاب «الطِّبّ النَّبَوِيُّ»: «اللَّدودُ: ما كان في إحدى شقّي الفم»[٣]، وهو ما يعرف علميًا بـ (Buccal route of administration).

*** خامِسًا: مَعْنَى «ذاتُ الجَنْبِ»:**

ورَدَ في تفسير (ذات الجَنْب) عدَّة معانٍ، فذكر بعض الشُّرَّاح أنَّها ورمٌ في الغشاء المستبطن للأضلاع، وهو ما يُطْلَقُ عليه بـ(التهاب الغشاء البلوري) (Pleurisy)[٤].

ومنهم من قال: إنَّها الدُّبَيْلَة (Abscess)[٥]. ومنهم من قال: إنَّها مرضُ السُّلِّ (Tuberculosis)[٦].

---

(١) الكحَّال «**الأحكام النَّبويَّة في الصِّناعة الطِّبِّيَّة**» (١/ ٩٥).

(٢) انظر: ابن القيِّم «**زاد المعاد**» (٤/ ٨٧).

(٣) الأصبهاني «**الطِّبُّ النَّبَوِيُّ**» (٢/ ٤٤٠). وانظر: الكحال «**الأحكام النَّبويَّة على الصِّناعة الطِّبِّيَّة**» (١/ ٥٢). وابن القيِّم «**زاد المعاد**» (٤/ ٧٧)، وابن حجر «**فتح الباري**» (١٠/ ١٦٦)، والقرطبي «**اختصار صحيح البخاري**» (٣/ ٤١٢).

(٤) انظر: حنين بن إسحاق المُتَطَبِّب «**جالينوس إلى غلوقن في التَّأَتِّي لشفاء الأمراض**» (ص٣٥٥)، و محمَّد بن زكريَّا الرَّازي «**الحاوي في الطِّبِّ**» (٢/ ٧٩، ١٠٠، ١٠١)، وعلوان «**الإعجاز العلميُّ الطِّبِّيُّ في السُّنَّة النَّبويَّة الشَّريفة**» (ص٣٦٣). والتهانوي «**موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**» (١/ ٨١٨)، وسامي حمارنة «**تاريخ تراث العلوم الطِّبِّيَّة عند العرب والمسلمين**» (ص٢٠٠)، و عبدالملك الألبيري «**الطِّبُّ النَّبَوِيُّ**» (ص١٢٤)، و«**فتح الباري**» (١٠/ ١٧٢)، و«**فيض القدير**» (٣/ ٢٣٨).

(٥) ابن سينا «**القانون في الطِّبِّ**» (٢/ ٣٥٥)، قال ابن الأثير: «وهي الدّمل الكبيرة التي تظهر في باطن الجنب». «**النِّهاية في غريب الحديث والأثر**» (١/ ٣٠٣).

(٦) انظر: ابن حجر «**فتح الباري**» (١/ ١٢٠)، والتِّرمذي «**جامع الترمذي**» (أبواب الطِّبِّ=

وهناك من لم يحدِّد مرضًا مُعَيَّنًا، وقال بأنَّ كلَّ ألمٍ في الجَنْبِ يشتكي منه المريض هو (ذاتُ الجَنْبِ)[١].

*** سادسًا: مَعْنَى «سَبْعَةُ أَشْفِيَة»:**

تعدَّدَتْ أقوالُ شُرَّاح الحديث في تحديد المُراد من هذه اللَّفظة، فمنهم من قال: إنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذكر سبعة أشفية، واختصرها الراوي[٢]، وذكر بعضهم أنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عيَّنَ شفاءين، وأبهم الباقي؛ لعدم الحاجة لذلك لما تكلَّم في تلك الحادثة[٣]، ومنهم من قال: إنَّ الأشفية السَّبعة للقُسط عُلِمَتْ بالوحي، وما زاد على ذلك فبالتَّجرِبَة[٤]. ومنهم من حدَّد أصول صفة التَّداوي بسبعة أصول، بمعنى منافذ الدَّواء إلى الجسم[٥]. ومنهم من قال: إنَّها للدّلالة على الكثرة[٦].

= عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - باب ما جاء في دواء ذات الجَنْبِ) (حديث رقم: ٢٢٣٦) (٣/ ٥٩٠).

(١) ابن القيِّم «**زاد المعاد**» (٤/ ٧٥)، وابن العربي «**عارضة الأحوذي بشرح صحيح التِّرمذي**» (١/ ٣٠٢).

(٢) انظر: ابن حجر «**فتح الباري**» (١٠/ ١٤٨)، والقسطلاني «**إرشاد السَّاري لشرح صحيح البخاري**» (٨/ ٣٦٧)، والمناوي «**فيض القدير**» (٤/ ٣٥٢)، والصّنعاني «**التَّنوير شرح الجامع الصَّغير**» (٧/ ٣٢٤).

(٣) انظر: ابن حجر «**فتح الباري**» (١٠/ ١٤٩)، والعيني «**عمدة القاري**» (٢١/ ٢٣٩)، والقرطبي «**المُفْهِمُ لِما أَشْكَلَ من تلخيص كتاب مسلم**» (٥/ ٦٠٣)، والمناوي «**التَّيسير بشرح الجامع الصَّغير**» (٢/ ١٣٥)، والمناوي «**فيض القدير**» (٤/ ٣٥٢).

(٤) انظر: ابن حجر «**فتح الباري**» (١٠/ ١٤٨، ١٤٩)، والعيني «**عمدة القاري**» (٢١/ ٢٣٩)، والقرطبي «**المُفْهِمُ لِما أَشْكَلَ من تلخيص كتاب مسلم**» (٥/ ٦٠٣).

(٥) انظر: ابن حجر «**فتح الباري**» (١٠/ ١٤٩)، والمناوي «**فيض القدير**» (٤/ ٣٥٢).

(٦) انظر: الطِّيبي «**الكاشف عن حقائق السُّنن**» (٩/ ٢٩٥٨)، والدهلوي «**لمعات التنقيح في شرح مشكاة المصابيح**» (٧/ ٤٨٢).

والَّذي يظهرُ لي أنَّ تعبيرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعدد (سبعة) يشيرُ إلى الكثرة لا الحصر؛ **وذلك للأسباب الآتية:**

١ ـ قول النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**سَبْعَةُ أَشْفِيَةٍ**» لا يدلُّ على الحصر؛ فاللَّفظ يحتملُ الزيادة، ولا يعارض نصّ الحديث.

٢ ـ استخدام العرب العدد سبعة للتكثير، قال الخطابي: «والعرب تقول: سبَّعَ الله لك الأجر؛ أي: ضاعفه... من باب تكثير العدد وتضعيفه لا من بابِ حَصْر العَدَد»(١). وقال الطيبي عند شرحه لهذا الحديث: «وذلك لأنَّ السَّبعة تطلَقُ ويراد بها الكثرة»(٢).

٣ ـ ذكر الأطبَّاءُ قديمًا أنَّ في (القُسْطِ الهِنْدِيِّ) ما يزيد على شفاء سبعة أمراض(٣)، وهو ما سيظهر من خلال الدِّراسات الحديثة في المطلب الثاني.

المَطْلَبُ الثَّاني: (القُسْطُ الهِنْدِيُّ) في ضَوْءِ الدِّراساتِ الحَديثَةِ لِعِلْمِ العَقاقير

حَظِيَ (القُسْطُ الهِنْدِيُّ) باهتمام كبيرٍ لدى الباحثين في مجال العقاقير، فأُجْرِيَتْ عليه دراساتٌ عديدةٌ، إلَّا أنَّ الدِّراسات المنشورة عن هذه النَّبتة لم تكن كالدِّراسات المنشورة عن الحبَّة السَّوداء كمًّا وكيفًا، فعدَدُها أقلّ، كما أنَّها كانت شحيحة في الدِّراسات الَّتي أُجْرِيَتْ على الإنسان مقارنة بالحبَّة السَّوداء، إلَّا أنَّ هذا الأمر لا يعني عدم وجود دراسات منشورة في مجلَّاتٍ علميَّةٍ عالميَّة عن القُسْطِ الهِنْدِيِّ، لكن من هذه الدِّراسات ما هو في المرحلة الأولى (INVITRO)، ومنها ما هو في المرحلة الثانية (INVIVO) على الحيوانات.

---

(١) الخطَّابي «**غريب الحديث**» (١/ ٤٢٩، ٤٣٠)، وانظر: الرَّازي «**مفاتيح الغيب**» (٢١/ ٤٤٩).

(٢) الطِّيبي «**الكاشف عن حقائق السُّنن**» (٩/ ٢٩٥٨).

(٣) انظر: ابن بيطار «**الجامع لمفردات الأدوية والأغذية**» (٣/ ١٩٣، ١٩٤)، والغساني «**حديقة الأزهار**» (ص٢٣٦).

وَسَيَتِمُّ عَرْضُ الدِّراساتِ الحَديثَةِ الخاصَّةِ بـ(القُسْطِ الهِنْدِيِّ) مِنْ خِلالِ المَحاوِرِ الآتِيَةِ:

❊ أَوَّلًا: الدِّراساتُ المُتَعَلِّقَةُ بِالفَوائِدِ العِلاجِيَّةِ لِـ(القُسْطِ الهِنْدِيِّ):

أخبرنا النَّبِيُّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن شفاء القُسْطِ الهِنْدِيِّ لعديدٍ من الأمراض لمَّا قال إن في القُسْطِ الهِنْدِيِّ سبعة أشفية، وترجَّح أنَّها تفيدُ التكثير، وعند عقد المقارنة بين كلام النَّبِيِّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وبين الدِّراسات الحديثة عن القُسْطِ الهِنْدِيِّ نَجِدُها مطابقةً لما قاله النَّبِيُّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقد أثبتت المراجعات العلميَّة (Review articles) وجود تأثيرٍ علاجيٍّ لـ(القُسْطِ الهِنْدِيِّ) في العديد من الأمراض، أحدث هذه المراجعات[١] دراسةٌ نُشِرَتْ عام ٢٠٢٠، عدَّدَ الباحثونَ فيها الاستخدامات الطِّبِّيَّة المثبتة علميًّا للقُسْطِ الهِنْدِيِّ، وكان منها التأثير المضادَّ للالتهاب بشكلٍ عامٍّ، والتهاب المعدة والصَّدر بشكلٍ خاصٍّ، والربو، والإسهال، وأمراض الكبد، واضطرابات الدَّم، والتأثير المضادَّ للسَّرطان، وتحسين جهاز المناعة، والتأثير المضادَّ للبكتيريا والفطريَّات.

وأُجْرِيَتْ مراجعةٌ أخرى[٢] نُشِرَتْ عام ٢٠١٨، ذكرت تأثير القُسْطِ الهِنْدِيِّ المُضادِّ للسَّرطان وللالتهابات، والسُّكَّري، والدُّهنيَّات، وأمراض الكبد، والتأثير المُضادَّ للبكتيريا.

---

(١) Nadda RK, Et al. **Aucklandia costus (Syn. Saussurea costus): Ethnopharmacology of an endangered medicinal plant of the himalayan region.** J Ethnopharmacol. 2020 Dec 5;263: 113199.

(٢) **Costus speciosus: Traditional Uses, Phytochemistry, and Therapeutic Potentials** may 2018.

ونُشِرَتْ دراسةٌ ثالثةٌ[١] سنة ٢٠١٤، ورابعة[٢] سنة ٢٠٠٧، حيث ورد فيهما تأثيرات القُسْطِ الهِنْدِيِّ السَّابقة؛ كالتأثير المُضادِّ للسَّرطان، والمضادِّ للالتهابات، والمضادِّ للبكتيريا، والتأثير الواقي للكبد والمعدة، وعلاج التهاب المعدة، وغيرها من التأثيرات المُحْصاة في الدِّراستين الأولى والثانية، إلَّا أنَّ الدِّراسة أضافت تأثير القُسْطِ الهِنْدِيِّ المضادِّ للصَّرَعِ.

*** ثانِيًا: دِراسَةٌ عَنِ التِهابِ الحَلْقِ أَوِ اللَّوْزَتَيْنِ:**

وقفتُ على دراسةٍ[٣] (Pilot study) قام فيها مجموعة من الباحثين بتقييم التَّأثير الدَّوائيِّ للمُستخلص المائيِّ للقُسْطِ الهِنْدِيِّ على خمسة عشر مريضًا يعانون من التهاب الحلق واللَّوزتين، تمَّ فيها استثناء مشاركة أي مريض قام بالآتي:

١ ـ تَناول أيَّ مسكِّنِ ألمٍ قبل (١٢) ساعة من بدء الدِّراسة.

٢ ـ تناول أيَّ مضادٍّ حيويٍّ قبل (٢٤) ساعة من بدء الدِّراسة.

٣ ـ تناول أيَّ مسكِّنِ ألمٍ موضعيٍّ -كالبخَّاخات المُخَدِّرة- قبل (٤) ساعات من بدء الدِّراسة.

---

(١) Zahara K, Et al. **A review of therapeutic potential of Saussurea lappa-An endangered plant from Himalaya.** Asian Pac J Trop Med. 2014 Sep; 7 S1: S60-9.

(٢) Pandey MM, Et al. **Saussurea costus: botanical, chemical and pharmacological review of an ayurvedic medicinal plant.** J Ethnopharmacol. 2007 Apr 4;110(3): 379-90.

(٣) Bakhsh ZA, Et al. **Evaluating the therapeutic efficacy, tolerability, and safety of an aqueous extract of Costus speciosus rhizome in acute pharyngitis and acute tonsillitis. A pilot study.** Saudi Med J. 2015 Aug; 36(8): 997-1000.

٤ ـ تناوُلُ أدويةٍ استيرودية مضادَّةٍ للالتهاب قبل شهرٍ من الدِّراسة.

ثمَّ أُعطِيَ المرضى المشاركون (١٥) نقطة أنفيَّة من المستخلص المائيِّ للقُسْطِ الهِنْدِيِّ كلَّ (٨) ساعات لمدَّة (٣) أيَّام لمن كان عمره بين سنتين إلى ستِّ سنوات، و(٣٠) نقطة أنفيَّة من المستخلص المائي للقُسْطِ الهِنْدِيِّ كل (٨) ساعات لمدَّة (٣) أيَّام للأعمار فوق ستِّ سنوات، وكانت نتيجة الدِّراسة بدلالة إحصائيَّة إيجابيَّة في اليوم الأوَّل إلى الثاني ($p=0.041$)، واليوم الثاني إلى الثالث ($p=0.043$)، **على النَّحو الآتي**:

١ ـ اختفاءُ أعراض المرض بشكلٍ كلِّيٍّ لـ(٩٣,٣٪) من المشاركين بعد (٥) أيَّامٍ من بدءِ الدِّراسة، بواقع (١٤) من أصل (١٥) مريضًا، وأمَّا المريض الأخيرُ فقد بقي يُعاني من صداعٍ متوسِّطِ الشِّدَّةِ في اليوم الخامس.

٢ ـ تحسُّنُ أعراض المرض بنسبة (٦٠٪) بعد (٢٤) ساعة من بدء الدِّراسة لأحد عشر مريضًا.

٣ ـ تحسُّنُ أعراض المرض للمريضين رقم (١٢، ١٣)، وذلك بعد (٤٨) ساعة من بدء الدِّراسة.

٤ ـ تحسُّنُ أعراض المرض للمريضين (١٤، ١٥) بعد (٧٢) ساعة من بدء الدِّراسة.

❊ ثالِثًا: الدِّراساتُ المُرْتَبِطَةُ بِـ(ذاتِ الجَنْبِ):

يلزَمُ قبل الكلامِ على علاج (ذاتِ الجَنْبِ) بـ(القُسْطِ الهِنْدِيِّ) ترجيح المقصود من هذا المرض، وقد حاولتُ أنْ أجمعَ الدِّراسات الَّتي أُجْرِيَتْ على الإنسان لعلاج مرض ذاتِ الجَنْبِ بالقُسْطِ الهِنْدِيِّ بتفسيراته المختلفة[1]، إلَّا أنَّني لم أجد أيَّةَ دراسَةٍ بهذا الخصوص. ممَّا يعني عدم إمكانيَّة عمل المقارنة بين كلام النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في علاج (ذاتِ الجَنْبِ) بـ(القُسْطِ) والدِّراسات

(١) انظرها: (ص٣١٣).

الحديثة، بقطع النَّظر عن المقصود من مرض (ذاتِ الجَنْبِ)، سواء كان التهاب الغشاء البلوري، أو الدّبيلة -الدمّل-، أو السّل.

وبالنَّظر إلى الأمور المشتركة في علاج جميع الأمراض السَّابقة نجدُ أنَّ المُضادَّات الحيويَّة تُعَدُّ أحد الأركان الأساسيَّة في علاجها، وقد أثبتت الدِّراسات الحديثَةُ وجودَ تأثيرٍ مُضادٍّ لأنواعٍ عديدةٍ من البكتيريا لمُستخلص جذور القُسْطِ الهِنْدِيِّ، أو للمواد المُستخلصَةِ من هذا النَّبات كمادَّة الـ(Costunolide) والـ(Dehydrocostuslactone)، وقد انتقيتُ عشر دراسات تُبَيِّنُ التأثير المُضادَّ للبكتيريا لهذه النَّبتة، فإذا ثبتَ أنَّ للقُسْطِ الهِنْدِيِّ تأثيرًا مُضادًّا للبكتيريا، فإنَّ هذا يعني أنَّها تساعد في علاج (ذاتِ الجَنْبِ) بتفسيراته المختلفة، وسأتناول هذه الدِّراسات بشيءٍ من التفصيل:

- **الدِّراسَةُ الأولَى:**

وهي أحدثُ دراسةٍ[١] تمَّ فيها استخلاص الزُّيوت المُهِمَّة من جذور القُسْطِ الهِنْدِيِّ بتراكيز مختلفة، ثمَّ دراسة التَّأثيرِ المُضادِّ لعدَّةِ أنواع من البكتيريا، وسأذكر طول منطقة التثبيط في الأقراص الَّتي أُجْرِيَتْ عليها الدِّراسة للتركيز الأعلى (١٠٠) مايكروجرام/مل من مستخلص الزُّيوت المُهِمَّة لجذور القُسْطِ الهِنْدِيِّ؛ لأنَّها كانت الأعلى تثبيطًا[٢]، **وكانت النتائج كالآتي:**

١ ـ كانت منطقةُ التَّثبيط في بكتيريا (Escherichia coli) (٢١) ملليمتر.

٢ ـ كانت منطقةُ التَّثبيط في بكتيريا (Pseudomonas aeruginosa) (١٧) ملليمتر.

---

(١) Abdelwahab, S.I, Et al.. **Phytochemical profiling of costus (Saussurea lappa Clarke) root essential oil, and its antimicrobial and toxicological effects.** Trop. J. Pharm. Res. 2019, 18, 2155-2160.

(٢) ومن أراد الوقوف على تأثير التَّراكيز الأخرى للزُّيوت المهمَّة المُستخلصة من جذور القِسْطِ الهِنْدِيِّ، فليرجع إلى الدِّراسة المذكورة.

٣ ـ كانت منطقةُ التَّثبيط في بكتيريا (Staphylococcus aureus) (٢٩) ملليمتر.

٤ ـ كانت منطقةُ التَّثبيط في بكتيريا (Bacillus subtilis) (٢٥) ملليمتر.

- **الدِّراسَةُ الثَّانِيَةُ:**

تمَّ في هذه الدِّراسَةِ[١] استخلاصُ الموادِّ الفعَّالَةِ من جذور القُسْطِ الهِنْدِيِّ بالمواد الآتية: (بتروليوم الإيثيري، والكلوروفورم، وميثانول، والماء)، ودراسة تأثيرها على خمسة أنواع من البكتيريا، وكانت النَّتيجة وجود تأثيرٍ مُضادٍّ للبكتيريا في جميع المُستخلصات، إلَّا أنَّها كانت الأقوى في (مُستخلص الكلوروفورم)[٢]، وكانت كالآتي:

١ ـ كانت منطقةُ التَّثبيط في بكتيريا (Bacillus subtilis) (٢٢) ملليمتر.

٢ ـ كانت منطقةُ التَّثبيط في بكتيريا (Staphylococcus aureus) (١٨) ملليمتر.

٣ ـ كانت منطقةُ التَّثبيط في بكتيريا (Escherichia coli) (١١) ملليمتر.

٤ ـ كانت منطقةُ التَّثبيط في بكتيريا (Pseudomonas aeruginosa) (١١) ملليمتر.

٥ ـ كانت منطقةُ التَّثبيط في بكتيريا (Klebsiella pneumoniae) (١١) ملليمتر.

---

(١) Alaagib, R.M.O, Et al.. **On the chemical composition and antibacterial activity of Saussurea lappa (Asteraceae).** Pharma Innov. 2015, 4 Pt C, 73-76.

(٢) سأقتَصِرُ على ذِكْرِ تأثيرِ مُستخلص (الكلوروفورم)، ومن أراد الوقوفَ على نتائج المُستخلصات الأخرى عليه الرجوع إلى الدِّراسة.



- **الدِّراسَةُ الثَّالِثَةُ:**

أثبتَتْ هذِهِ الدِّراسَةُ[١] التَّأثير التَّثبيطِيَّ للمُسْتَخْلَصِ الميليثي من القُسْطِ الهِنْدِيِّ على ثلاثة أنواع من البكتيريا، **وكانت النَّتائج كالآتي:**

١ ـ كانت منطقةُ التَّثبيط في بكتيريا (Bacillus cereus) (١٧) ملليمتر.

٢ ـ كانت منطقةُ التَّثبيط في بكتيريا (Staphylococcus aureus) (١٣) ملليمتر.

٣ ـ كانت منطقةُ التَّثبيط في بكتيريا (Klebsiella pneumoniae) (٢١) ملليمتر.

- **الدِّراسَةُ الرَّابِعَةُ:**

وتُعَدُّ هذه الدِّراسة[٢] من أقدَمِ الدِّراسات في بيان التأثير المُضادِّ للبكتيريا لجذورِ القُسْطِ الهِنْدِيِّ، حيثُ تمَّ زراعة عشرة أنواع من البكتيريا، ودراسةِ التَّأثيرِ التَّثبيطي عليها لعَشَرَةِ نباتات؛ منها القُسْط الهِنْدِيُّ، وكان التَّأثير التَّثبيطيُّ لجذور القُسْطِ الهِنْدِيِّ في ستَّة أنواع من أصل عشرة أنواع تمَّ إجراء الدِّراسة عليها، **وفيما يأتي نتائج الدِّراسة:**

١ ـ كانت منطقةُ التَّثبيط في بكتيريا (Staphylococcus aureus) (١٧) ملليمتر.

٢ ـ كانت منطقةُ التَّثبيط في بكتيريا (Shigella flexneri) (٢٥) ملليمتر.

---

(١) Parekh J, Et al.. **Screening of some traditionally used medicinal plants for potential antibacterial activity.** Indian Journal of Pharmaceutical Sciences, 68, 832-834.

(٢) Chopra, C. L, Et al. **In vitro antibacterial activity of oils from Indian medicinal plants.** I. J. Am. Pharm. Assoc. 1960, 49, 780-781.

٣ ـ كانت منطقةُ التَّثبيط في بكتيريا (Proteus vulgaris) (١٣) ملليمتر.

٤ ـ كانت منطقةُ التَّثبيط في بكتيريا (Klebsiella pneumoniae) (١٤) ملليمتر.

٥ ـ كانت منطقةُ التَّثبيط في بكتيريا (Pseudomonas aeruginosa) (١٤) ملليمتر.

- **الدِّراسَةُ الخامِسَةُ:**

تمَّ في هذه الدِّراسَةِ[١] تحضيرُ المستخلص الكحوليِّ لجذورِ القُسْطِ الهِنْدِيِّ، ودراسةُ تأثيرِهِ على أنواع مختلفةٍ من البكتيريا، وكان ذلك بإضافة (٢٥٠) جرام من مسحوق القُسْطِ الهِنْدِيِّ إلى (٤٠٠) مل من (الإيثانول)، وتمَّ استخدام تراكيز مختلفة من هذا المستخلص، حيثُ لوحِظَ وجودُ تأثيرٍ تثبيطيٍّ لجميع أنواع البكتيريا (Bacteriostatic) في التراكيز المُنخَفِضَةِ، وعند زيادة تركيز القُسْطِ الهِنْدِيِّ أدَّى إلى الوصول إلى تأثيرٍ قاتلٍ لهذه البكتيريا (Bacteriocidal).

وكانت منطقةُ التَّثبيط تتراوح ما بين (٨–٢٩) ملليمتر للأنواع الآتية من البكتيريا:

١ ـ Methicillin resistant Staphylococcus aureus (MRSA)

٢ ـ Pseudomonas aeruginosa

٣ ـ Escherichia coli

٤ ـ Klebsiella pneumonia

---

(١) Hasson SSA, Et al. **Evaluation of anti-resistant activity of Auklandia (Saussurea lappa) root against some human pathogens.** Asian Pacific Journal of Tropical Biomedicine, 3, 557-562.

٥ ـ Acinetobacter baumannii

ما يُمَيِّزُ هذه الدِّراسة أنَّ الباحثين فيها قاموا باستخلاص إنزيم Extended Spectrum Beta-Lactemase الَّذي يُعَدُّ وجودُهُ في البكتيريا سببًا لمقاومة العديد من المضادَّات الحيويَّةِ من عائلة البنسيلينات، ودرسوا تأثيرَ مُستخلص القُسْطِ الهِنْدِيِّ على هذا الإنزيم، وكانت النتائج تثبيطيَّةً عند تركيز (٦٠٠٠) مايكروجرام/مل، وقاتلةً عند تركيز (٨٠٠٠) مايكرو جرام/مل.

- **الدِّراسَةُ السَّادِسَةُ:**

تمَّ في هذه الدِّراسَةِ[١] استخلاص المواد الفعَّالة من جذور القُسْطِ الهِنْدِيِّ عن طريق (الإيثانول)، ثمَّ إذابة المُستخلص في أربع مجموعات من المُذيبات: (الإيثانول، وإن-هكسان، والكلوروفورم، وإن-بيوتانول)، وفحص التأثير المُضادِّ للبكتيريا لكلِّ مذيبٍ منها، وكان التأثيرُ المُضادُّ للبكتيريا الأقوى للمذيب الـ(إن-هكسان)، بحيثُ كان لهذا المستخلص بتركيز (٢٠٠) مايكروجرام/مل تأثير مقارب لتأثير أحد البنسلينات المشهورة الأمبيسيلين (Ampicillin) بتركيز (١٢,٥)مايكروجرام/قرص، وكانت بعض أنواع البكتيريا مقاومة للأمبيسيلين (Ampicillin)، وحسَّاسة للمستخلص ذاته، كما كانت بكتيريا أخرى مقاومةً للمُسْتَخلص، وحسَّاسةً للبنسلين، إلَّا أنَّها كانت حسَّاسةً لمستخلصات أخرى[٢]، **وسأقتصرُ في هذا الموضع بعقد مقارَنةٍ بين تأثير مستخلص (إن-هكسان) لجذور القُسْطِ الهِنْدِيِّ، ودواء الأمبيسيلين (Ampicillin)**

---

(١) Chang KM, Et al. **Anti- microbial activity of Saussurea lappa C.B. clarke roots.** Journal of Food Science and Nutrition, 16, 376-380.

(٢) يُمْكِنُ لمن أرادَ النَّظَرَ في تفاصيل تأثير مُستخلص جذور القِسْطِ الهِنْدِيِّ للمُذيبات الأخرى الرُّجوع إلى الدِّراسة.

على البكتيريا من خلال الجدول الآتي:

نَوْعُ البكْتيريا	التَّأْثيرُ التَّثْبيطِيُّ للـ(إن-هكسان)	التَّأْثيرُ التَّثْبيطِيُّ لِـ(الأمبيسيلين)
L. monocytogenes	١٤	١٥
B. cereus	١١	البكتيريا مقاومة للمُضادِّ الحَيَوِيّ
S. choleraesuis	البكتيريا مقاومة للمُسْتَخْلَصِ	٢٣
B. subtilis	١٣	١٢
Staphylococcus aureus	١٣	١٣
V. parahaemolyticus	٢٣	البكتيريا مقاومة للمُضادِّ الحَيَوِيّ

الجَدْوَل (٢)

مُقارَنَةٌ بَيْنَ تَأْثيرِ مُسْتَخْلَصِ (إن-هكسان) لِجُذورِ (القُسْطِ الهِنْدِيِّ)، وَدواءِ الأَمْبيسيلين (Ampicillin) عَلَى البكتيريا

- **الدِّراسَةُ السَّابِعَةُ:**

تمَّ في هذه الورقة البحثيَّة[١] دراسةُ تأثيرِ المُستخلص الكحوليِّ للقُسْطِ الهِنْدِيِّ على نوعٍ معيَّنٍ من البكتيريا، وهو (Streptococcus mutans)، وكانت جميع نتائجها ذاتَ دلالة إحصائيَّة إيجابيَّة، **وهي كالآتي:**

١ ـ مَنَعَ مستخلصُ القُسْطِ من نموِّ البكتيريا.

٢ ـ مَنَعَ البكتيريا من صناعة الحمض.

---

(١) Yu HH, Et al. **Saussurea lappa inhibits the growth, acid production, adhesion, and water-insoluble glucan synthesis of Streptococcus mutans.** Journal Ethnopharmacology, 111, 413-417.

٣ ـ قَلَّلَ مستخلصُ القُسْطِ من التصاقِ البكتيريا بعضها ببعض، وبالتالي منعها من تكوين مُستعمراتٍ جديدة.

الدِّراساتُ الثَّامِنَةُ وَالتَّاسِعَةُ وَالعاشِرَةُ:

تمَّ في دراسةٍ[١] فحصُ تأثير مادَّتَي (Costunolide)، و(Dehydrocostus lacton) المستخلَصَتَين من القُسْطِ الهِنْدِيِّ على عددٍ من السُّلالات المقاومة للمُضادَّات الحيويَّة من البكتيريا المُسبِّبَة للسُّلِّ، وهي (Mycobacterium tuberculosis)، وكانت النتيجةُ وجود تأثيرٍ تثبيطيٍّ لهذه المواد على هذه السُّلالات من البكتيريا، إلَّا أنَّ التَّأثير كان أقوى عند خلطِ المادَّتَيْنِ معًا.

وتمَّ دراسَةُ تأثيرِ كلِّ مادَّةٍ من هذه المواد على بكتييريا السُّلِّ (Mycobacterium tuberculosis) بدراستين منفصلتين، حيـثُ أفادت الأولى[٢] أنَّ لمادَّة (Dehydrocostus lacton) هذا التأثير التَّثبيطيَّ، وأفادت الدِّراسةُ الأخرى[٣] النتيجة نفسها لمادَّةِ (Costunolide).



(١) Luna-Herrera, J.; Et al. **Synergistic antimycobacterial activities of sesquiterpene lactones from Laurus spp.** J. Antimicrob. Chemother. 2007, 59, 548-552.

(٢) Cantrell, C.L.; Et al. **Antimycobacterial activities of dehydrocostus lactone and its oxidation products.** J. Nat. Prod. 1998, 61, 1181-1186.

(٣) Fischer, N.H.; Et al . **Antimycobacterial evaluation of germacranolides in honour of professor GH Neil Towers 75th birthday.** Phytochemistry 1998, 49, 559-564.

المَبْحَثُ الرَّابِعُ

المُوازَنَةُ وَالمُقارَنَةُ بَيْنَ العِلاجاتِ الدَّوائِيَّةِ النَّبَوِيَّةِ وَالدِّراساتِ الحَديثَةِ لِعِلْمِ العَقاقِيرِ في ضَوْءِ العَقيدَةِ الإِسْلامِيَّةِ

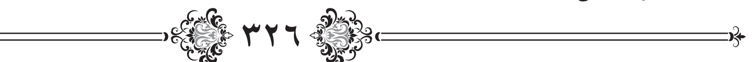
سيتمُّ في هذا المبحث عقدُ مقارنةٍ بين العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة والدِّراسات الحديثة في علم العقاقير من خلال النماذج العلاجيَّة المذكورة في هذا الفصل، مع استحضار ما تمَّت مناقشته وتقريرُهُ بالتفصيل في الفصلين الأول والثاني.

فبعد إثبات نسبة كلام النَّبيِّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في باب الطِّبِّ إلى الوحي، ودراسةِ شروط الاستجابة الدَّوائيَّة وموانعها من خلال جميع المصادر المعرفيَّة الصَّحيحة، بقي عقد المقارَنَةِ بين وصايا النَّبِيِّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في العلاج وبين الدِّراسات الحديثةِ في علم العقاقير في الباب نفسه؛ لدِراسَةِ إمكانيَّة الاستدلال بكلام النَّبِيِّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في هذه الوصايا كدليلٍ إضافِيٍّ على نُبُوَّتِهِ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ ذلك لأنَّ عدم وجود الوسائل التَّجريبيَّة الحديثة في عصره يعني أنَّه لا يمكن إلَّا أنْ يكون قد تلقَّى هذه الوصايا من الإله الحكيمِ الخبير كما تمَّ تأصيلُهُ في الفصل الثاني[1]، وبالتالي يكون الكلام في العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة دليلًا إضافيًّا على النُّبُوَّة.

المَطْلَبُ الأَوَّلُ: العَسَلُ

ظهَرَ بوضوح تطابُقُ الوصيَّةِ النَّبويَّةِ في علاج الاستطلاقِ بالعسل مع أغلب الدِّراساتِ العِلميَّةِ المُتوافرة في هذا الشأن، ومع هذا قد يعترضُ مُعْتَرِضٌ على

(١) انظر: (ص١٩٢).



الدِّراسات المذكورَةِ في المبحث الأوَّل أنَّها غيرُ كافيةٍ كدليلٍ على نُبُوَّةِ محمَّد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ لأنَّ ثلاث دراسات منها أفادت حصول علاجِ استطلاق البطن عند الأطفال فقط، كما أنَّ إحدى هذه الدِّراسات أُجْرِيَتْ على الفئران لا على الإنسان؛ ممَّا يجعلها خارج موضوع البحث، إضافةً إلى أنَّ الدِّراسة الأخيرة لم تُفِدْ علاج الاستطلاق بالعسل عند البالغين، وللاستدلال بهذه الدِّراسات على صحَّة النُّبُوَّةِ يجبُ أنْ تَتطابَقَ هذه الوصايا النَّبويَّة العلاجيَّة مع الدِّراسات الحديثة في علم العقاقير.

والجوابُ عن هذا الاعتراضِ يكونُ ببيان كيفيَّةِ التَّعامل مع تعارُضِ الوحي والعلم التَّجريبي الَّذي تمَّ الحديث عنه بالتفصيل في الفصل الثاني[1]، ويلزَمُ حتَّى تكون الموازنة والمقارنة منضبِطَةً علميًّا أنْ يتمَّ إثبات التَّعارُضِ أَوَّلًا، ثمَّ تصنيف كلٍّ من الدِّين والعلم التجريبي في القضيَّة المطروقة، ثمَّ إعطاء الحكم بناءً على جميع ما سبق.

أمَّا عن تعارُضِ الدِّراسة الَّتي أُجْرِيَتْ على البالغين مع الوصيَّةِ النَّبويَّةِ في علاج الاستطلاق، فغير مُسَلَّمٍ بِهِ؛ للأسباب الآتية:

١ ـ سِنُّ المريضِ الَّذي استُطلِقَ بطنُهُ مُبْهَمٌ في الحديث، فهناكَ احتمالٌ أنْ يكون صاحب استطلاق البطن في الحديث صغيرَ السِّنِّ، وبالتالي يكونُ العلم التَّجريبيُّ في هذه الحالة عاضِدًا للحديث النَّبوِيِّ لا مُخالفًا له.

٢ ـ كانت إحدى مُخْرَجات الدِّراسة الَّتي أُجْرِيَتْ على البالغين أنَّ تناول العسل كان سببًا في تقليلِ مدَّةِ المُكْثِ في المستشفى، مُقابِلَ المجموعة الَّتي لم تأخذ العسل، وهذا يشهَدُ للحديث النَّبَوِيِّ ولا يُعارِضُهُ.

٣ ـ ظَهَرَ من خلال الحديثِ النَّبَوِيِّ أنَّ علاجَ الاستطلاق بالعسل يحتاج إلى أَخْذِ الدَّواء بكميَّةٍ مناسِبَةٍ لحصول الأثرِ العلاجيِّ، وإضافَةِ العسل في الغذاء

(١) تمَّ الحديثُ عن ستَّة احتمالات لتعارض الدِّين مع العلم. انظرها لزامًا (ص٢٢٤-٢٣٠).

المُعْطَى لمرضى العناية المركَّزة بالطريقة والنِّسبة المذكورتين في الدِّراسة لم يكن كافيًا لعلاج الاستطلاق؛ لأنَّ أخذَ الغِذاءِ بهذه الطريقة يؤدِّي أصلًا إلى الاستطلاق، وبالتالي لم تتمَّ إزالة سبب وجوده، إضافة إلى أنَّ نسبة العسل في الغذاء لم تكن مناسبة؛ لذا كانت إحدى التَّوصيات أنْ تُجْرَى دراساتٌ على مرضى آخرين مع زيادة تركيزِ العسل، وهذا موافِقٌ لِما جاءَ عن النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في وصيَّتِهِ للرَّجُلِ أنْ يُعيد سقي العسل لأخيه.

ولو سَلَّمْنا بوجودِ التَّعارض، فلا بُدَّ من تصنيف الوحي والعلم التَّجريبيِّ في حديث علاج الاستطلاق بالعسل من حيث كونه قطعيًّا أو ظَنِّيًّا، وبالنَّظَرِ في الحديث النَّبَوِيِّ عن العسل نجدُ أَنَّهُ قطعيُّ الثُّبوتِ؛ لأنَّهُ جاء تفسيرًا للآية القرآنيَّة المتواترة ﴿فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾ [النحل:٦٩]، كما أنَّ الحديث مخرَجٌ في صحيحي «البخارِيِّ» و«مسلم»، وهما في أعلى درجات الصِّحَّة، وأمَّا الدِّراسَةُ الَّتي فيها عدم تأثير العسل في علاج الاستطلاق للبالغين، فظنِّيَّةٌ لسَبَبَيْنِ:

١ ـ وجود ثلاث دراساتٍ تُخالِفُ بشكلٍ جزئيٍّ هذه الدِّراسة وتُثْبِتُ وجودَ تأثير العسل المُضادِّ للإسهال على الأطفال؛ فمُجَرَّدُ وجود الاختلاف في نتائج هذه الدِّراسات يُلغي حتميَّتَها جميعًا، الَّتي أثبتت التَّأثير، والَّتي لم تكن نسبة العسل فيه مناسبة لإثبات ذلك التأثير.

٢ ـ أُجْرِيَتْ على عددٍ قليلٍ من المرضى ممَّا لا يجعلها حقيقةً علميَّةً تجريبيَّةً يقينيَّةً.

وأمَّا بالنسبة لوصف الدِّراسَةِ الَّتي أُجْرِيَتْ على الفئران أنَّها خارج موضوع البحث فغير مُسَلَّمٍ أيضًا؛ لأنَّ وجود دراسات على الحيوانات يسبق إجراء الدِّراسات على الإنسان، فهو أحدُ الخُطوات العلميَّة الصَّحيحة في إثبات فعاليَّةِ أيِّ دواء، إضافة إلى أنَّ العسل في الدراسة السابقة أثبت مفعولًا موازيًا لدواء (Lopremide)، بل فاقَهُ في بعض الجوانب، ويُعَدُّ هذا الدَّواء من أشهر أدوية مُعالجة الإنسانِ من الاستطلاق، وأعطى تأثيرًا في الفئران مع أنَّهُ للإنسان،

وبالتالي يوجد اشتراكٌ في تأثير الدَّواء المُسْهِلِ في الإنسان والفئران، فلا يستبعد من ناحية تجريبية أن يكون للعسل كذلك التَّأثير نفسه، وبناءً على ذلك فلهذه الدِّراسة أهمِّيَّتها العلميَّة، لكن هذه الأهميَّة لا تمنع من أن يقوم بعض الباحثين بعمل دراساتٍ موسَّعة على الإنسان لعلاج استطلاق البطن بالعسل بتراكيز أعلى من المذكورَةِ في الدِّراسة الَّتي أُجْرِيَتْ على البالغين، حتَّى تكون الوصايا النَّبويَّة في باب العلاج مثبتة من خلال أكثر من مصدر معرفِيٍّ، وننتقل إلى مرحلة وصفها للمرضى من قبل الأطباء.

ونَخْلُصُ من جميع ما ذُكِرَ أنَّنا إنْ سَلَّمْنا بوجود التعارض، فهو تعارض بين (دينٍ قطعيٍّ وعلم تجريبيٍّ ظنِّي راجح) مع (علم تجريبيٍّ ظنِّيٍّ مرجوح)، وبالتالي يقدِّمُ القطعيُّ والظَّنِّيُّ الَّذي يشهد له على الظنِّي المرجوح، مما يجعل الاعتراض السابق غير وارد على الحديث، فيمكن حينئذ استخدام هذه الدِّراسات الظَّنِّيَّة الَّتي تُعزِّزُ الدِّين القطعيَّ كوسيلة دعويَّةٍ إضافيَّة للإيمان بنُبُوَّة محمَّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

المَطْلَبُ الثَّاني: الحَبَّةُ السَّوداءُ

ظَهَرَ من خلال المبحث الثَّاني أنَّ معنى قول النَّبيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**في الحَبَّةِ السَّوداءِ شِفاءٌ مِنْ كُلِّ داءٍ**»؛ أنَّ فيها شفاءً لكثير من الأمراض[1]، وتوافَقَتِ الدِّراساتُ الكثيرة والمُتَنَوِّعة الَّتي أُجْرِيَتْ على الحبَّة السَّوداء في الإنسان مع هذا التَّوجيه النَّبويِّ، ممَّا يدلُّ على مطابقة ما جاء في الخبر السَّماوِيِّ الصَّحيح مع العلم التَّجريبيِّ الصَّريح. وبالتَّالي يُمكِنُ الاستدلال من خلال تطابق هذه الدِّراسات مع ما جاء عن النَّبيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الحبَّةِ السَّوداء على أنَّه تلقَّاها من عند الله تعالى، وبالتَّالي صحَّة نُبُوَّتِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ لأنَّهُ في ذاك الوقت لم يكن يملك الأدوات المُعينَةَ على اكتشاف هذهِ الفوائد العلاجيَّة للحبَّة السَّوداء.

---

(١) انظر: (ص٢٨٣-٢٨٤).

المَطْلَبُ الثَّالِثُ: القُسْطُ الهِنْدِيُّ

سيكونُ الحديث عن المُوازنة والمُقارنة بين الحديث النَّبَوِيِّ عن القُسْطِ الهِنْدِيِّ وبين الدِّراساتِ الحديثة عنه في علم العقاقير من خلال ما تمَّ تقريرُهُ في المبحث الثَّالث، وسيتمُّ تقسيمُ الحديث النَّبَوِيِّ الشَّريفِ الَّذي تناولتُ فيه الكلامَ عَنِ القُسْطِ الهِنْدِيِّ في المبحثِ الثَّالث إلى ثلاثة أقسام:

*** القِسْمُ الأَوَّلُ: الفَوائِدُ العِلاجِيَّةُ لِـ(القُسْطِ الهِنْدِيِّ) مِنْ خِلالِ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «فيهِ سَبْعَةُ أَشْفِيَةٍ»:**

ظَهَرَ أثناء عرض المبحث الثَّالِثِ أنَّ للقُسْطِ الهِنْدِيِّ فوائدَ علاجيَّة كثيرة من خلال الدِّراسات المتوفِّرة الَّتي أُجْرِيَتْ عليه، وترجَّحَ أنَّ المقصود من قول النَّبِيِّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «**إِنَّ فيهِ سَبْعَةَ أَشْفِيَةٍ**» التَّكثير، وكان سبب ترجيح ذلك عدَّة أسباب[1] أهمُّها أنَّ لفظ (سبعة أشفية) لا يدلُّ على الحصر، وبالتَّالي هناك تطابقٌ بين وصيَّةِ النَّبِيِّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ وبين العلم التَّجريبيِّ الحديث في القسم الأول من الحديث النَّبَوِيِّ الشريف في علاج أمراضٍ شتَّى، ولعلَّ هذا الإرشاد النَّبَوِيَّ يُحَفِّزُ الباحثينَ في المجال الطِّبِّيِّ الدوائيِّ لعمل دراساتٍ أخرى عن تأثير القُسْطِ الهِنْدِيِّ في علاج شتَّى الأمراض.

*** القِسْمُ الثَّاني: عِلاجُ الْتِهابِ اللَّوْزَتَيْنِ بِـ(القُسْطِ الهِنْدِيِّ) مِنْ خِلالِ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ «يُسْتَعَطُ بِهِ مِنَ العُذْرَةِ»:**

تطابق هذ القسم أيضًا من حديث النَّبِيِّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ مع ما جاء في الدِّراسة الَّتي قام الباحثون فيها بإعطاء القُسْطِ الهِنْدِيِّ عن طريق الأنف لمرضى التهاب اللَّوزتين أو الحلق.

*** القِسْمُ الثَّالِثُ: عِلاجُ (ذاتِ الجَنْبِ) بِـ(القُسْطِ الهِنْدِيِّ) مِنْ خِلالِ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «وَيُلَدُّ بِهِ مِنْ ذاتِ الجَنْبِ»:**

---

(١) انظرها (ص٣١٥).

خلصْتُ من المبحث الثالث أنَّ السَّببَ الغالب لمرض ذات الجَنْبِ بتفسيراته المختلفة هو العدوى البكتيريَّة، وتشيرُ الدِّراسات أنَّ القُسْطَ الهِنْدِيَّ يحارِبُ عددًا كبيرًا من البكتيريا، إحداها (Mycobacterium tuberculosis)، وهي المسؤولة عن مرضِ السُّلِّ الَّذي فسَّرَ بعض الشُّرَّاحِ أنَّهُ المقصود بذات الجَنْبِ، وبلغ عدد الدِّراسات الَّتي تناولت هذا التَّأثير ثلاثَ دراسات.

ومِنها أيضًا الـ(Staphylococcus aureus)، وهِيَ أكثر بكتيريا مسؤولة عن حصول الدّبيلة -الدمّل- (Abscess) الَّذي فسَّر بعض الشُّرَّاحِ أنَّهُ المقصود بـ(ذات الجَنْبِ)، وبلغ عددُ الدِّراسات الَّتي تناولت هذا التأثير ستَّ دراساتٍ.

ومنها أيضًا: Pseudomonas aeruginosa, Klebsiella pneumoniae, resistant Staphylococcus aureus (MRSA) Methicillin, Staphylococcus aureus, Acinetobacter baumannii الَّتي تسبِّبُ التهابات الصدر، والَّتي يمكن أنْ تؤدِّي إلى حدوث التهاب غشاء الصدر (Pleurisy).

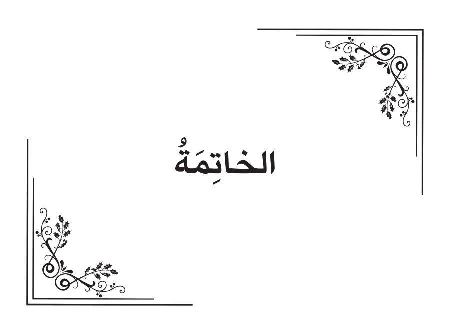
ويمكِنُ القول بأنَّ عدم الجزم بالمُراد من (ذات الجَنْبِ)، ووجود أسباب كثيرةٍ قد تؤدِّي إلى الدُّبَيْلَة (Abscess) أو التهاب غشاء الصدر (Pleurisy) يجعل كلام النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في هذا الموضع ظنِّيُّ الدّلالة، لكن وجود هذه الدِّراسات الَّتي تمَّ عرضُها يفتح الباب أمام المُتَخَصِّصين في العلوم الطِّبِّيَّة لإجراء المزيد من الدِّراسات على الإنسان بخصوص مرض (ذاتِ الجَنْبِ) من أجل تعيينه، ثمَّ عمل تجارِب سريريَّة عن تأثير القُسْطِ الهِنْدِيِّ أو أحد مشتقَّاته على هذا المرض بتفسيراته المختلفة.

* **والمُحَصِّلَةُ النِّهائيَّةُ من دراسَةِ أُنموذَجِ القُسْطِ الهِنْدِيِّ** أنَّنا إذا نظرنا في الأقسام الثلاثة للحديث النَّبَوِيِّ المتناول في الدِّراسة، نخرج بنتيجةٍ مفادُها أنَّ القِسمين الأوَّل والثاني من الدِّراسات يشهَدُ للحديثِ النَّبَوِيِّ الشَّريف، وأمَّا القسمُ الثالث فلا يعارض الحديث النَّبَوِيَّ، ولكن دلالته ظَنِّيَّة على المراد، وبالتالي فاستخدام هذا الجزء من الحديث فقط كدلالة على النُّبُوَّة غير كاف

دون الأدلَّة اليقينيَّة الأخرى، لكن لا يجب أنْ يُهْمَلَ هذا الحديث النَّبَوِيُّ بالكُلِّيَّة، ويكون القسم الَّذي أعطى الدلالة الظَّنِّيَّة سببًا لإجراء مزيد من الدِّراسات التَّجريبيَّة عليه واكتشاف ما فيه من فوائد علاجيَّة.

وأختمُ هذا المبحثَ ببيانِ أنَّ كلَّ ما جاء في الشرع مبنيٌّ على مصلَحَةِ العبد في دينه ودُنياه، وقد ظهر بعضُ ذلك من خلال موافقة ما جاء في كلام أطبَّاء الأبدان مع ما جاء به النَّبِيُّ العدنان، وما ذلك إلَّا لأنَّهُ تلقَّى هذه الأخبار والأحكام من الإله الخبير اللطيف الرحيم الرحمن، ذي الحكمة والعلم التامِّ، فعِلْمُ البَشَرِ قد يقصر -في كثير من الأحيان- عن إدراك حكمةِ الله تعالى في أحكامه الَّتي وضعها للأنام، فجهلُ الإنسان بهذه المقاصِدِ والحكم لا يعني عدم وجودها وتحقُّقها، فالجهلُ بالشَّيءِ لا يعني عدم وجوده، وحالُ أهل الإيمان أنَّهُم يؤمِنونَ بأنَّ الحكمة التَّامَّةَ في كلِّ ما أمرَ اللهُ تعالى به أو نهى عنه سواء خَفِيَتْ هذه الحكمة أو ظهَرَتْ للعيان، ويُثْمِرُ ذلك فيهم الخضوعَ لأمرِ اللهِ تَعالى في كلِّ الأحيان، ويرسِّخُ في قلوبهم -سواء عرفوا حِكْمَةَ الله تعالى أم لا- الامتثال في سائر الأخبار والأحكام، فعند الخبر لا يكون إلَّا التَّصديقُ والإذعان، وأما إذا كان أمرًا لا يكون إلَّا الالتزام، وإذا كان نهيًا فيكون الإحجام، والحمد لله حمدًا كثيرًا طيِّبًا مباركًا فيه على إعانته على التَّمام، سبحانه العليُّ العظيمُ الرَّحيمُ الرَّحمَنُ، وصلَّى اللهُ عَلَى نَبِيِّنا وَأُسْوَتِنا وَحَبِيبِنا محمَّد النَّبِيِّ العَدنان، وآلِهِ وصَحْبِهِ وَمَنِ اتَّبَعَهُمْ بِإِحْسان.





الخاتِمَةُ

توصَّلْتُ بعد الفراغ من هذه الدِّراسة إلى النَّتائج والتَّوصياتِ الآتية:

*** أَوَّلًا: أَهَمُّ النَّتَائِجِ:**

١ ـ دلَّتِ النُّصوص من القرآن الكريم والسُّنَّة النَّبويَّة الشريفة، وكلام جمهور العلماء من الصَّحابة ومن بعدهم على أنَّ الأصل في العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة أنَّها وحيٌ من عند الله تعالى، ولا تنهض أدلَّةُ القائلين بأنَّ العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة من قبيل التَّجرِبَة للصَّرف عن هذا الأصل.

٢ ـ كان الأساسُ الَّذي بنى عليه العلماء المعاصرون القائلون بأنَّ كلام النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الطِّبِّ من بابِ التَّجرِبَة هو تقسيم السُّنَّة النَّبويَّة إلى سُنَّةٍ تشريعيَّة وسُنَّةٍ غير تشريعيَّة، ونسبوا خطأً إدخال الطِّبِّ النَّبوِيِّ في قسم السُّنَّة غير التَّشريعيَّة إلى طائفة من العلماء؛ كابن قتيبة، والقاضي عبدالجبَّار، والقاضي عياض، والقرافي، وابن القيِّم، والطاهر بن عاشور.

٣ ـ ذكر المؤيِّدون لتقسيم السُّنَّة النَّبويَّة إلى سنَّةٍ تشريعيَّة وسُنَّةٍ غير تشريعيَّة وإلحاق العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة بالقسم غير التشريعي منها ضوابط جعلوها مقياسًا لذلك، كالتعامل مع العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة على أنَّها كالأفعال الَّتي صدرَتْ عن النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حسب طبيعته البشريَّة، أو على سبيل العادة، أو من آرائه في الأمور الدُّنيويَّة، وتبيَّن عدم انطباق العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة على جميع هذه الضوابط، وبالتالي أخطأت هذه الفئة من العلماء المعاصرين في جعلها الطِّبَّ النَّبوِيَّ من السُّنَّة غير التَّشريعيَّة.





٤ ـ ثبت التأثيرُ الجزئي للدواء في العلاج من غير حتميَّة من خلال نصوص القرآن الكريم، والسُنَّة النَّبويَّة الشريفة، وكلام جمهور المسلمين، ومن خلال العلم الدَّوائي الحديث.

٥ ـ كان قول الكندي والفارابي وابن سينا في الارتباط الضَّروري بين السبب والمسبَّب ناشئًا عن تأثُّرهم بنظريَّة (الفيض والصُّدور)، إلَّا أنَّ هذا الأثر كان يزداد وضوحًا مع تقدُّم الزمان، فكانت بواكيره عند الكندي، ثمَّ اتَّضَحَتْ ملامحه عند الفارابي، وأرسيت قواعده عند ابن سينا، وقد أدَّى هذا التَّأثُّر إلى وقوع الفلاسفة في مخالفة أصل العقيدة الإسلاميَّة في مسائل منها: القول بقِدَمِ العالم أو بعض أعيانه مع الله تعالى، ونفي علم الله بالجزئيات، وإثبات استقلاليَّةِ تأثير الأجرام السَّماويَّة في العالم.

٦ ـ كان انسلاخ فلاسفة الغرب القائلين بالارتباط الضروري بين الأسباب ومسبَّباتها عن الدِّين يزداد طرديًا مع مرور الزمن، ففلاسفة القرن السَّابع عشر يثبتونَ الرَّبَّ والدِّين، وأما فلاسفة القرن الثامن عشر فينفون جميع الأديان، وأما فلاسفة القرن التاسع عشر فينفون الرَّبَّ جَلَّوَعَلَا.

٧ ـ وجوب تكامل جميع مصادر المعرفة الصَّحيحة في الحكم على أيِّ قضيَّةٍ، وأن لا يقتصر على مصدر دون آخر، واشترك الوحي مع العلم التجريبي في مسألة التَّداوي بإثبات التأثير السَّبَبِيِّ للعلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة، وانفرد الوحيُ بإثبات هذا التَّأثير تبعًا لمشيئة الله تعالى، وانفرد العلم التَّجريبيُّ بالأمور الَّتي لم يبيِّنها الوحي كالجرعة العلاجيَّة، والتَّداخل الدَّوائي، وبالتَّالي يبطل تعميم مقولَةِ أنَّ الدِّين يتناقض مع العلم.

٨ ـ أخطأَ القائلون بالاقتران العادي، سوى الملاحدة منهم، في ظنِّهِمْ أنَّ التَّفسير السَّببيَّ للأشياء مُنْحَصِرٌ في وجهين لا ثالث لهما: إمَّا القول بالتَّفسير الإلهيِّ وبالتالي إلغاء السَّبَبِيَّة الطبيعيَّة، أو القول بالتَّأثير الذَّاتِيِّ للطَّبائع ونفي الصَّانع أو إثبات الشريك له، كما أدَّى القول بالاقتران العادي إلى تمهيد الطريق أمام الملاحدة لنفي وجود الله

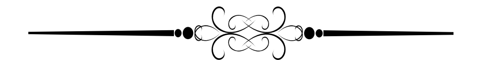
تعالى، كما حصل مع (ديفيد هيوم).

٩ ـ ثبت وجود تأثيرات طِبِّيَّة للعلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة من خلال أغلب الدِّراسات الحديثة الَّتي أُجْرِيَتْ على النماذج المذكورة في الدِّراسة، وكانت الدِّراسات الَّتي أُجْرِيَتْ على أنموذج الحبَّةِ السَّوداء كافية لإضافة دليلٍ جديدٍ على نُبُوَّة محمَّد صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، وأمَّا أنموذجا العسل والقُسْطِ الهِنْدِيِّ فكانت متطابقةً إلى حدٍّ كبيرٍ مع ما جاء في الهدي النَّبَوِيِّ، إلَّا أنَّهما يحتاجان لإجراء مزيدٍ من الدِّراسات لتكون دلالتهما أقوى على المقصود.

*** ثانيًا: التَّوْصياتُ:**

١ ـ إثراء وزيادة الدِّراسات الَّتي تُبَيِّنُ محاسن الإسلام، وحكمة الله تعالى في أمره ونهيه، ممَّا يُثمر تعزيز الإيمان في النفوس، ويحملها على الاستجابة لأوامر الله تعالى ونواهيه ولو لم تَعرِفِ الحكمةَ من هذه الأوامر والنَّواهي.

٢ ـ عمل دراسات سريريَّةٍ إضافيَّةٍ على العلاجات الدَّوائيَّة النَّبويَّة فيما يخصُّ فوائدها والتراكيز الدَّوائيَّة المناسبة والتَّداخلات الدَّوائيَّة والدِّراسات على السّمية لتحديد الجرع الآمنة، وبالتَّالي الانتقال بهذه العلاجات من طور البحث إلى وصفها كعلاجات للمرضى من قِبَلِ الأطبَّاء والصَّيادلة.





المَصادِرُ وَالمَراجِعُ

المَصادِرُ العَرَبِيَّة

- **القرآنُ الكريمُ.**

- ابن الأثير، المبارك بن محمَّد «**النِّهاية في غريب الحديث والأثر**» (تحقيق: طاهر أحمد الزاوي – محمود محمَّد الطناحي)، دار الكتب العلمية – بيروت، ١٣٩٩هـ.

- الأرموي، صفي الدين محمَّد «**نهاية الوصول في دراية الأصول**» ط١، (تحقيق: د.صالح اليوسف، د.سعد السويح)، المكتبة التجاريَّة – مكَّة المكرَّمة، ١٤١٦هـ.

- الأزرق، إبراهيم «**تسهيل المنافع في الطِّبِّ والحكمة**»، ط٢، مكتبة الخافقين، ١٣٩٩هـ.

- الأزهري، أبو منصور محمَّد «**تهذيب اللُّغَة**» ط١، (تحقيق: محمَّد عوض مرعب)، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ٢٠٠١م.

- الأسفراييني، طاهر بن محمَّد «**التَّبصير في الدِّين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**»، ط١، (تحقيق: كمال الحوت)، دار الكتب العلمية – بيروت، ١٤٠٣هـ.

- الأسمري، حسن بن محمَّد «**النَّظريَّات العِلْمِيَّة الحديثة**»، مركز التَّأصيل للدِّراسات والبحوث – السّعوديَّة.



• الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل «**العقيدة المُنَوَّرة في معتقد السَّادات الأشاعرة**»، ط١، (تحقيق: نزار حمادي)، ١٤٣٥هـ.

• الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل «**مقالات الإسلاميِّين واختلاف المُصَلِّين**»، ط١، (تحقيق: نعيم زرزور)، المكتبة العصريَّة، ١٤٢٦هـ.

• الأشقر، عمر بن سليمان بن عبد الله العتيبي «**القضاء والقدر**»، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة ١٣، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م.

• الأشقر، محمَّد سليمان «**مدى الاحتجاج بالأحاديث النَّبويَّة في الشُّؤونِ الطِّبِّيَّة العلاجيَّة**»، ط١، دار النفائس – الأردن، ١٤١٣هـ.

• الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبدالله «**دلائل النُّبُوَّة**»، ط٢، (تحقيق: محمَّد قلعه جي، عبدالبر عباس)، دار النفائس – بيروت، ١٤٠٦هـ.

• الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبدالله «**الطِّبُّ النَّبَوِيُّ**»، ط١، (تحقيق: مصطفى خضر التركي)، دار ابن حزم – بيروت، ٢٠٠٦م.

• الأصفهاني، الراغب محمود بن عبدالرَّحمن «**المفردات في غريب القرآن**»، ط١، (تحقيق: صفوان عدنان الداودي)، دار القلم، الدَّار الشَّاميَّة – دمشق، بيروت، ١٤١٢هـ.

• الأصفهاني، الرَّاغب محمود بن عبدالرَّحمن «**الذَّريعة إلى مكارم الشَّريعة**»، (تحقيق: د.أبو اليزيد أبو زيد العجمي)، دار السَّلام – القاهرة، ١٤٢٨هـ.

• الأصفهاني، الرَّاغب محمود بن عبدالرَّحمن «**بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب**»، ط١، (تحقيق: محمَّد مظهر بقا)، دار المدني – السّعوديَّة، ١٤٠٦هـ.

• الألباني، محمَّد ناصر الدِّين «**سلسلةُ الأحاديث الصَّحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**»، ط١، مكتبة المعارف – الرياض، ١٤١٥هـ.

• الألباني، محمَّد ناصر الدِّين «**صحيح الجامع الصَّغير وزياداته**»، المكتب الإسلامي.

• الألباني، محمَّد ناصر الدِّين «**صحيح وضعيف سُنن أبي داود**»، مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسُّنَّة - الإسكندريَّة.

• الألباني، محمَّد ناصر الدِّين «**صحيح وضعيف سُنن التِّرمذي**»، مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسُّنَّة - الإسكندريَّة.

• الألباني، محمَّد ناصر الدِّين «**صحيح وضعيف سُنن ابن ماجه**»، مركز نور الإسلام - الإسكندريَّة.

• الألبيري، عبدالملك بن حبيب «**الطِّبُّ النَّبوِيُّ**، ط١، (تعليق: د.محمَّد البار)، دار القلم - دمشق، الدار الشَّاميَّة - بيروت، ١٤١٣هـ.

• أمير بادشاه، محمَّد أمين «**تيسير التَّحرير**»، الناشر: مصطفى البابي الحلَبِي - مصر.

• ابن أمير حاج، شمس الدِّين محمَّد «**التَّقريرُ والتَّحبير**»، ط٢، دار الكتب العلميَّة - بيروت.

• الآمدي، علي بن محمَّد «**الإحكام في أصول الأحكام**»، (تحقيق: عبدالرزاق عفيفي)، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق.

• آن دُوزِي، رينهارت بيتر «**تكملة المعاجم العربيَّة**»، ط١، (نقله للعربيَّة: محمَّد النّعيمي، وجمال الخيَّاط)، وزارة الثقافة والإعلام - العراق، ٢٠٠٠م.

• الأنباري، عبدالرَّحمن بن محمَّد «**نزهة الألباء في طبقات الأدباء**»، ط٣، (تحقيق: إبراهيم السَّامرَّائي)، مكتبة المنار - الأردن، ١٤٠٥هـ.

• الأندلسي، عبدالملك بن حبيب «**طِبُّ العَرَب**»، ط١، (تحقيق: بدر الطنجي)، دار ابن حزم - بيروت، ط١، ١٤٢٨هـ.

• الأنصاري، محمَّد بن حسين «**سؤالُ التَّداخُلِ المَعرِفِيِّ (العلوم الإسلاميَّة بين الاتِّصال والانفصال)**»، ط١، تكوين للأبحاث والدِّراسات - السّعوديَّة، ١٤٤٠هـ.

• الأنطاكي، داود بن عمر «**تذكرة أولي الألباب والجامع للعجب العُجاب**»، المكتبة الثقافيَّة – لبنان.

• الأوجلي، محمَّد الصالح «**شرح سبك الجواهر في استخراج ما تضمَّنه قول: (لا إله إلَّا الله محمَّد رسولُ الله) من العقائد**»، (تحقيق: نزار حمادي)، دار الإمام ابن عرفة – تونس.

• ابن أبي أصيبعة، أحمد بن قاسم «**عيونُ الأنباء في طبقات الأطبَّاء**»، (تحقيق: الدُّكتور نزار رضا)، دار مكتبة الحياة – بيروت .

• إبراهيم، د.أحمد «**اختراق عقل (دلائل الإيمان في مواجهة شُبُهات المُلحدينَ والمُتَشَكِّكين)**»، مركز دلائل – الرياض، ط١، ١٤٣٧هـ.

• إبراهيمي، بلقاسم؛ وجيدل، عمار عبدالسلام (٢٠٠٦م) «**السَّبَبِيَّة في القرآن الكريم: الأُسُس والمظاهر (دراسةٌ تأصيليَّةٌ تَحليليَّةٌ)**»، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر – الجزائر.

• الإيجي، عبدالرَّحمن بن أحمد «**شرح مختصر المُنتهى الأصولي للإمام أبي عمرو عثمان ابن الحاجب المالكي**»، ط١، (تحقيق: محمَّد حسن إسماعيل)، دار الكتب العلميَّة – بيروت، ١٤٢٤هـ.

• الإيجي، عبدالرَّحمن بن أحمد «**المواقف**»، ط١، (تحقيق: د.عبدالرَّحمن عميرة)، دار الجيل – بيروت، ١٩٩٧م.

• البار، محمَّد علي «**موسوعة الطِّبِّ النَّبَوِيِّ**» (المُجَلَّد الأوَّل)، المركز الوطني للطِّبِّ البديل والتكميليِّ، ١٤٣٧هـ.

• البار، محمَّد علي «**نظرة موضوعيَّة في الطِّبِّ النَّبويِّ**»، الهيئة العالميَّة للإعجاز العلميِّ في القرآن والسُّنَّة، ٢٠٠٩م.

• باريت، د.جستون «**فطريَّة الإيمان**»، ترجمة: مركز دلائل – الرِّياض، ط٢، ١٤٣٨هـ.

• بازمول، أحمد بن عمر «**حجِّيَّة الأحاديث النَّبويَّة الواردة في الطِّبِّ والعلاج**»، دار الآثار - مصر، ٢٠٠٥م.

• باشا، حسان شمسي «**زيت الزَّيتون: أسرار وإعجاز**» (٢٠٠١م)، «**أسرار الحبَّة السَّوداء تتجلَّى في الطِّبِّ الحديث**» (٢٠٠٤م)، الهيئة العالميَّة للإعجاز العلميِّ في القرآن والسُّنَّة.

• الباقلاني، محمَّد الطَّيِّب «**تمهيد الأوائل في تلخيص الدَّلائل**»، (تحقيق: عماد الدِّين حيدر)، مؤسَّسة الكتب الثقافيَّة - لبنان، ط١، ١٤٠٧هـ.

• البخاري، عبدالعزيز بن أحمد «**كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**»، دار الكتاب الإسلامي، بدون طبعة، بدون تاريخ.

• البخاري، محمَّد بن إسماعيل «**صحيح البخاري**»، دار طوق النَّجاة - بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.

• البدر، عبدالرزاق «**المختصر المفيد في بيان دلائل أقسام التَّوحيد**»، دار الإمام أحمد.

• البدري، سامية ياسين «**أفي النُّبوءَةِ شكٌّ؟! (الأدِلَّةُ العقليَّة النَّقليَّةُ على نُبوءَةِ محمَّد** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ط٢، مركز دلائل - الرِّياض، ١٤٣٧هـ.

• البرماوي، محمَّد بن عبدالدَّائم «**اللَّامع الصَّبيح بشرح الجامع الصَّحيح**»، ط١، (تحقيق: لجنة مختصَّة من المحقِّقين بإشراف نور الدِّين طالب)، دار النَّوادر، سوريا، ١٤٣٣هـ.

• البزَّار، أحمد بن عمرو «**مسند البزَّار (البحر الزَّاخر)**»، ط١، (تحقيق: محفوظ الرَّحمن زين الله، وعادل بن سعد، وصبري عبدالخالق الشَّافعي)، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المُنَوَّرة، ٢٠٠٩م.

• بسطامي، محمَّد سعيد «**مفهوم تجديد الدِّين**»، ط١، مركز التأصيل للدِّراسات والبحوث - جدة، ١٤٣٣هـ.

• ابن بطال، علي بن خلف «**شرح صحيح البخاري لابن بطال**»، ط٢، (تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم)، مكتبة الرُّشد - السّعوديَّة، الرِّياض، ١٤٢٣هـ.

• ابن البيطار، ضياء الدِّين المالقي «**الجامع لمفردات الأدوية والأغذية**»، ط١، دار الكتب العلميَّة - بيروت، ١٤١٢هـ.

• البعلي، شمس الدِّين أبو عبدالله محمَّد «**أربعون بابًا في الطِّبِّ**»، (تحقيق: علي رضا عبدالله)، دار ابن كثير، دمشق - بيروت.

• البغدادي، عبداللَّطيف بن يوسف «**الأربعون الطِّبِّيَّة المُستخرجة من سنن ابن ماجه وشرحها**»، (تحقيق: عبدالله كنون)، المُنَظَّمَة العربيَّة للتَّربية والثقافة والعلوم - معهد المخطوطات، ١٩٧٢م.

• البغدادي، أبو منصور عبدالقاهر «**أصول الدِّين**»، (تحقيق: أحمد شمس الدِّين)، دار الكتب العلميَّة - بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ.

• البغدادي، أبو منصور عبدالقاهر «**أصول الدِّين**»، مطبعة الدَّولة - إسطنبول، ط١، ١٣٤٦هـ.

• بلانتنجا، ألفن «**العلم والدِّين والطَّبيعانيَّة**»، ط١، (ترجمة: يوسف العتيبي، تعليق: محمَّد القرني)، مركز دلائل - الرِّياض، ١٤٤٠هـ.

• بوترو، إيميل «**العلم والدِّين في الفلسفة المعاصرة**»، (ترجمة: د.أحمد الأهواني)، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ١٩٧٣م.

• البوطي، محمَّد سعيد «**نقض أوهام المادِّيَّة الجدليَّة**»، ط٣، دار الفكر - دمشق، ١٤٠٥هـ.

• بوكاي، د.موريس «**القرآن الكريم والتَّوراة والإنجيل والعلم (دراسة الكتب المُقَدَّسة في ضوء المعارف الحديثة)**»، ط٢، مكتبة مدبولي - القاهرة، ٢٠٠٤م.

• البيضاوي، ناصر الدِّين عبدالله «**منهاج الوصول إلى علم الأصول**»، (تحقيق: د.شعبان إسماعيل)، دار ابن حزم – بيروت، ط١، ١٤٢٩هـ.

• البيهقي، أحمد بن الحسين «**الخلافيَّات بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة وأصحابه**، ط١، (تحقيق: فريق البحث العلمي بشركة الرَّوضة، بإشراف محمود بن عبدالفتاح النحال)، الرَّوضة للنَّشر والتَّوزيع – القاهرة، ١٤٣٦هـ.

• البيهقي، أحمد بن الحسين «**دلائل النُّبُوَّة**»، ط١، (تحقيق: عبدالمعطي قلعجي)، دار الكتب العلمية – بيروت، ١٤٠٨هـ.

• البيهقي، أحمد بن الحسين «**شُعَب الإيمان**»، ط١، (تحقيق: مختار أحمد الندوي)، مكتبة الرُّشد – الرِّياض بالتعاون مع الدَّار السَّلفيَّة – الهند، ١٤٢٣هـ.

• التركماني، يوسف بن عمر «**المعتمد في الأدوية المفردة**»، ط١، (تحقيق: محمود عمر الدمياطي)، دار الكتب العلميَّة – بيروت، ٢٠٠٠م.

• تركي، إبراهيم «**السَّبَبِيَّة عند القاضي عبدالجبَّار**»، ط١، دار الوفاء لدنيا الطِّباعة والنَّشر، ٢٠٠٤م.

• التِّرمذي، محمَّد بن عيسى «**جامع الترمذي**»، دار الغرب الإسلامي – بيروت – لبنان، ١٩٩٦م.

• التِّرمذي، محمَّد بن عيسى «**شمائل النَّبِيِّ** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»، دار الغرب الإسلامي – بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.

• التِّرمذي، محمَّد بن عيسى «**مختصر الشَّمائل المُحمَّديَّة**»، (تحقيق: محمَّد ناصر الدِّين الألباني)، المكتبة الإسلاميَّة – عمَّان.

• التّستري، سهل بن عبدالله «**تفسير التّستري**»، ط١، (تحقيق: محمَّد باسل عيون السود)، دار الكتب العلميَّة – بيروت، ١٤٢٣هـ.

• التَّفتازاني، سعد الدِّين مسعود «**شرح التَّلويح على التَّوضيح**»، مكتبة صبيح – مصر.

• التَّفتازاني، سعد الدِّين مسعود «**شرح العقائد النَّسفيَّة**»، ط١، (تحقيق: أحمد السَّقَّا)، مكتبة الكُلِّيَّات الأزهريَّة - مصر، ١٤٠٧هـ.

• التّلمساني، محمَّد بن عمر «**شرح أمِّ البراهين**»، ط٢، (تحقيق: د.خالد زهري)، دار الكتب العلميَّة - بيروت، ٢٠٠٩م.

• تيمور، أحمد بن إسماعيل «**معجم تيمور الكبير في الألفاظ العامِّيَّة**»، ط٢، (تحقيق: دكتور حسين نصّار)، دار الكتب والوثائق القوميَّة - القاهرة، ١٤٢٢هـ.

• ابن تيميَّة، أحمد بن عبدالحليم «**بيان تلبيس الجهميَّة في تأسيس بدعهم الكلاميَّة**»، ط١، (تحقيق: مجموعة من المحقِّقين)، مجمع الملك، ١٤٢٦هـ.

• ابن تيميَّة، أحمد بن عبدالحليم «**تحقيق الإثبات للأسماء والصِّفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع (الرِّسالة التَّدمريَّة)**»، ط ٦، (تحقيق: د.محمَّد السّعوي)، مكتبة العبيكان - الرِّياض، ١٤٢١هـ.

• ابن تيميَّة، أحمد بن عبدالحليم «**الجواب الصَّحيح لمن بدَّلَ دينَ المَسيح**»، (تحقيق: علي بن حسن وآخرون)، دار العاصمة - السّعوديَّة، ١٤١٩هـ.

• ابن تيميَّة، أحمد بن عبدالحليم «**درء تعارض العقل والنَّقل**»، ط٢، (تحقيق: د.محمَّد رشاد سالم)، جامعة الإمام محمَّد بن سعود الإسلاميَّة - السعودية، ١٤١١هـ.

• ابن تيميَّة، أحمد بن عبدالحليم «**الرَّدُّ على المَنطقِيِّين**»، دار المعرفة - بيروت.

• ابن تيميَّة، أحمد بن عبدالحليم «**الصَّفديَّة**»، ط٢، (تحقيق: محمَّد رشاد سالم)، مكتبة ابن تيميَّة - مصر، ١٤٠٦هـ.

• ابن تيميَّة، أحمد بن عبدالحليم «**الفتاوى الكبرى**»، ط١، دار الكتب العلميَّة - لبنان، ١٤٠٨هـ.

• ابن تيميَّة، أحمد بن عبدالحليم «**اقتضاء الصِّراط المُسْتَقيم لمُخالَفَةِ أصحابِ الجحيم**»، ط٧، (تحقيق: ناصر العقل)، دار عالم الكتب – بيروت، ١٤١٩هـ.

• ابن تيميَّة، أحمد بن عبدالحليم «**مجموع الفتاوى**»، (تحقيق: عبدالرَّحمن بن قاسم)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف – المَدينَة النَّبويَّة، ١٤١٦هـ.

• ابن تيميَّة، أحمد بن عبدالحليم «**منهاج السُّنَّة النَّبويَّة في نقض كلام الشِّيعة القدَرِيَّة**»، ط١، (تحقيق: محمَّد رشاد سالم)، جامعة الإمام محمَّد بن سعود الإسلاميَّة – السّعوديَّة، ١٤٠٦هـ.

• ابن تيميَّة، أحمد بن عبدالحليم «**النُّبُوَّات**»، ط١، (تحقيق: عبدالعزيز الطويان)، أضواء السَّلف – المملكة العربيَّة السّعوديَّة، ١٤٢٠هـ.

• التَّهانوي، محمَّد بن علي «**موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**»، ط١، (تحقيق: د.علي دحروج)، مكتبة لبنان، ناشرون – بيروت، ١٩٩٦م.

• الثعالبي، أبو منصور عبدالملك «**فقه اللُّغة وسرُّ العربيَّة**»، ط١، (تحقيق: عبدالرَّزَّاق المهدي)، إحياء التُّراث العربي، ١٤٢٢هـ.

• الثَّوري، سفيان بن سعيد «**تفسير الثَّوري**»، ط١، دار الكتب العلميَّة – بيروت، ١٤٠٣هـ.

• جار الله، زهدي «**المعتزلة**»، ط١، الأهليَّة للنَّشر والتَّوزيع – بيروت، ١٩٧٤م.

• الجبير، هاني عبدالله «**فقه الطِّبِّ النَّبَوِيِّ**»، ط١، مركز نماء للبحوث والدِّراسات – بيروت، ٢٠١٦م.

• الجرجاني، علي بن محمَّد «**التَّعريفات**»، ط١، (تحقيق: جماعة من العلماء)، دار الكتب العلمية – بيروت، ١٤٠٣هـ.

• الجرجاني، علي بن محمَّد «**شرحُ المواقف**» (تحقيق: محمَّد النَّعساني)، مطبعة السَّعادة – مصر، ١٣٢٥هـ.

• الجرجاني، علي بن محمَّد «**شرح المواقف**»، (ضبط وتصحيح: محمود الدمياطي)، دار الكتب العلميَّة – لبنان.

• الجزَّار، أحمد بن إبراهيم «**الاعتماد في الأدوية المُفردة**»، ط١، (تحقيق: د.إدوار القش)، شركة المطبوعات – بيروت، ١٩٩٨م.

• الجزائري، عبدالرَّزَّاق محمَّد «**كشف الرُّموز في شرح العقاقير والأعشاب**»، ط١، دار الكتب العلميَّة – لبنان، ١٤١٦هـ.

• الجزائري، محمَّد الطَّيِّب بن أحمد «**توضيح الدِّين على المرشد المعين -شرح لنظم المرشد المعين لابن عاشر-**»، ط١، (تحقيق: د.عبدالكريم حامدي)، دار ابن حزم – بيروت، ١٤٢٩هـ.

• ابن الجوزي، جمال الدِّين بن علي «**الثَّباتُ عندَ المَمات**»، ط١، (تحقيق: عبدالله اللَّيثي الأنصاري)، مؤسَّسة الكتب الثقافيَّة – بيروت، ١٤٠٦هـ.

• ابن الجوزي، جمال الدِّين بن علي «**غريب الحديث**»، ط١، (تحقيق: د.عبدالمعطي قلعجي)، دار الكتب العلميَّة – بيروت، ١٤٠٥هـ.

• ابن الجوزي، جمال الدِّين بن علي «**الموضوعات**»، ط١، (تحقيق: عبدالرحمن بن عثمان)، المكتبة السَّلَفِيَّة – المدينة المُنَوَّرة، ١٣٨٦هـ.

• الجويني، عبدالملك بن عبدالله «**الإرشاد إلى قواطع الأدِلَّة في أصول الاعتقاد**»، تحقيق: محمَّد موسى، علي عبدالحميد، مكتبة الخانجي – مصر، ١٣٦٩هـ.

• الجويني، عبدالملك بن عبدالله «**البرهان في أصول الفقه**»، (تحقيق: صلاح بن محمَّد بن عويضة)، دار الكتب العلميَّة – بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.

• الجويني، عبدالملك بن عبدالله «**التَّلخيص في أصول الفقه**»، (تحقيق:

عبدالله جولم النبالي، وبشير أحمد العمري)، دار البشائر الإسلاميَّة – بيروت.

• الجويني، عبدالملك بن عبدالله «**العقيدة النِّظاميَّة في الأركان الإسلاميَّة**»، (تحقيق: محمَّد الكوثري)، المكتبة الأزهريَّة – مصر، ١٤١٢هـ.

• ابن أبي حاتم، عبدالرَّحمن بن محمَّد «**الجرح والتَّعديل**»، ط١، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانيَّة – بحيدر آباد الدكن – الهند، ودار إحياء التراث العربي – بيروت، ١٢٧١هـ.

• ابن الحاج، محمَّد بن محمَّد «**المدخل لابن الحاج**»، دار التُّراث، ب.ط.

• الحاكم النّيسابوري، محمَّد بن عبدالله «**المُسْتَدْرَكُ على الصَّحيحين**»، ط١، (تحقيق: مصطفى عبدالقادر)، دار الكتب العلمية – بيروت، ١٤١١هـ.

• ابن حبَّان، محمَّد بن أحمد «**صحيح ابن حبَّان**»، ط١، (تحقيق: محمَّد علي سونمز)، خالص آي دمير، دار ابن حزم، ١٤٣٣هـ.

• حبنَّكة، عبدالرَّحمن حسن «**كواشف زيوف في المذاهب الفكريَّة المعاصرة**»، ط٢، دار القلم – مصر، ١٤١٢هـ.

• ابن حجر، أحمد بن علي «**تقريب التَّهذيب**»، ط١، (تحقيق: محمَّد عوَّامة)، دار الرَّشيد – سوريا، ١٤٠٦هـ.

• الحربي، ليلى نوري «**موقف أهل السُّنَّة والجماعة من الأسباب وآراء المخالفين**»، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أم القرى – السعودية، ١٤١٩هـ.

• ابن حزم الظاهري، علي بن أحمد «**الإحكام في أصول الأحكام**»، (تحقيق: أحمد شاكر)، دار الآفاق الجديدة – بيروت.

• ابن حزم الظاهري، علي بن أحمد «**التَّقريب لحدِّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامِّيَّة والأمثلة الفقهيَّة**»، ط١، (تحقيق: إحسان عبَّاس)، دار مكتبة الحياة – بيروت، ١٩٠٠م.

• ابن حزم الظاهري، علي بن أحمد «**الفصل في المِلَل والأهواء والنِّحَل**»، مكتبة الخانجي – القاهرة.

• حسن، أحمد «**أقوى براهين د.جون لينكس في الرَّدِّ على الإلحاد**»، ط٢، مركز دلائل – الرِّياض، ١٤٤١هـ.

• حسن، عثمان بن علي «**منهج الاستدلال على مسائل العقائد عند أهل السُّنَّة والجماعة**»، ط ٧، مكتبة الرُّشد – السّعوديَّة، ١٤٣١هـ.

• الحليمي، الحسين بن حسن «**المنهاج في شعب الإيمان**»، ط١، (تحقيق: حلمي فودة)، دار الفكر، ١٣٩٩هـ.

• حمارنة، د.سامي خلف «**تاريخ تراث العلوم الطِّبِّيَّة عند العرب والمسلمين**»، المطبعة الوطنيَّة – عمَّان، ١٤٠٦هـ.

• أبو حنيفة، النعمان بن ثابت «**مُسند أبي حنيفة –رواية الحصكفي–**»، (تحقيق: عبدالرَّحمن حسن محمود)، الآداب – مصر.

• أبو حيَّان التَّوحيدي، علي بن محمَّد «**البصائر والذخائر**»، ط١، (تحقيق: وداد القاضي)، دار صادر – بيروت، ١٤٠٨هـ.

• خان، وحيد الدِّين «**الدِّين في مواجهة العلم**»، ط٤، (ترجمة: ظفر الإسلام خان)، دار النَّفائس – بيروت، ١٤٠٧هـ.

• الخطَّابي، حمد بن محمَّد «**أعلام الحديث (شرح صحيح البخاري)**»، ط١، (تحقيق: د.محمَّد بن سعد بن عبدالرَّحمن آل سعود)، جامعة أم القرى (مركز البحوث العلميَّة وإحياء التُّراث الإسلامي)، ١٤٠٩هـ.

• الخطابي، حمد بن محمَّد «**غريب الحديث**»، (تحقيق: عبدالكريم إبراهيم الغرباوي)، دار الفكر – دمشق، ١٤٠٢هـ.

• الخطابي، حمد بن محمَّد «**معالم السُّنن**»، ط١، المَطبعة العلميَّة – حلب، ١٣٥١هـ.

• خفاجي، أكرم «**السَّبَبِيَّة بين العقل والوجود في الفكر الإسلاميّ**»، ط١، مركز معرفة الإنسان للدّراسات والأبحاث - الأردن، ١٤٤٠هـ.

• ابن خلدون، عبدالرَّحمن بن محمَّد «**ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشَّأن الأكبر**»، ط٢، (تحقيق: خليل شحادة)، دار الفكر - بيروت، ١٤٠٨هـ.

• ابن خلكان، أبو العبَّاس شمس الدِّين الإربلي «**وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**»، (تحقيق: إحسان عبَّاس)، دار صادر - بيروت.

• الخيَّاط المعتزلي، عبدالرَّحيم بن محمَّد «**الانتصار والرَّدُّ على ابن الروندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن بهم**»، (تحقيق: الدكتور نيبرج)، مكتبة الدار العربية للكتاب.

• الدَّارقطني، علي بن عمر «**العلل الواردة في الأحاديث النَّبويَّة**»، ط١، (تحقيق: حمد بن محمَّد الدّباسي)، دار ابن الجوزي - الدَّمَّام، ١٤٢٧هـ.

• ابن دريد، أبو بكر محمَّد «**جهمرة اللُّغة**»، ط١، (تحقيق: رمزي منير بعلبكي)، دار العلم للملايين - بيروت، ١٩٨٧م.

• الدردير، أحمد العدوي «**شرح الخريدة البهيَّة في علم التَّوحيد**»، (تحقيق: عبدالسَّلام شنار).

• الدّريس، خالد بن منصور «**سلوك الجادَّةِ وأثرُهُ في إعلال الحديث**»، مجلَّةُ جامعة الملك سعود - الرِّياض، ١٤٢٥هـ.

• الدّقر، محمَّد نزار «**مستحضر الحناء: مضادّ للبكتيريا والفطريَّات**»، الهيئة العالميَّة للإعجاز العلميِّ في القرآن والسُّنَّة، ٢٠١٥م.

• الدهلوي، عبدالحق بن سيف الدِّين «**لمعات التَّنقيح في شرح مشكاة المصابيح**»، ط١، (تحقيق: تقي الدِّين النّدوي)، دار النوادر، دمشق - سوريا، ١٤٣٥هـ.

• دي بور، أ. ت. ج «**تاريخ الفلسفة في الإسلام**»، (ترجمة: محمَّد أبو ريدة)، وزارة الثقافة – عمان، ٢٠١٨م.

• الدّينوري، ابن السّنّي «**الطِّبّ النَّبويّ**»، ط١، (تحقيق: عبدالله الشبراوي)، دار الرِّسالة – القاهرة، ١٤٣٤هـ.

• الدينوري، أبو حنيفة أحمد داود «**كتاب النَّبات**» (القسم الثاني من القاموس النَّباتي)، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقيَّة – القاهرة.

• ديورَانت، ويليام جيمس «**قصَّة الحضَّارة**»، (ترجمة: زكي نجيب محمود)، دار الجيل – بيروت، المنظَّمة العربيَّة للتَّربية والثقافة والعلوم – تونس، ١٤٠٨هـ.

• ديورَانت، ويليام جيمس «**قصَّة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي**»، ط٦، مكتبة المعارف – بيروت، ١٤٠٨هـ.

• الذَّهبي، شمس الدِّين محمَّد بن أحمد «**سير أعلام النُّبلاء**»، ط٣، (تحقيق: مجموعة من المحقِّقين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط)، مؤسَّسة الرِّسالة، ١٤٠٥هـ.

• الرَّازي، فخر الدِّين محمَّد بن عمر «**المحصول**»، ط٣، (تحقيق: د.طه جابر العلواني)، مؤسَّسة الرِّسالة، ١٤١٨هـ.

• الرَّازي، فخر الدِّين محمَّد بن عمر «**عصمة الأنبياء**»، ط١، (تحقيق: محمَّد حجازي)، مكتبة الثقافة الدِّينيَّة – القاهرة، ١٤٠٦هـ.

• الرَّازي، فخر الدِّين محمَّد بن عمر «**معالم أصول الدِّين**»، (تحقيق: طه سعد)، دار الكتاب العربي – لبنان.

• الرَّازي، فخر الدِّين محمَّد بن عمر «**مفاتيح الغيب (التَّفسير الكبير)**»، ط٣، دار إحياء التُّراث العربي – بيروت، ١٤٢٠هـ.

• الرَّازي، محمَّد بن زكريَّا «**الحاوي في الطِّبِّ**»، ط١، (تحقيق: هيثم خليفة طعيمي)، دار إحياء التُّراث العربي – لبنان، ١٤٢٢هـ.



• راندال، جون هرمان «**تكوين العقل الحديث**»، (ترجمة: د.جورج طعمه)، دار الثقافة – بيروت، ١٩٥٥م.

• رايت، وليم كلي «**تاريخ الفلسفة الحديثة**»، ط١، (ترجمة: محمود سيِّد أحمد)، التَّنوير للطِّباعة والنَّشر – لبنان، ٢٠١٠م.

• رسل، برتراند «**تاريخ الفلسفة الغربيَّة**»، (ترجمة: محمَّد الشنيطي)، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ١٩٧٧هـ.

• رسل، برتراند «**الدِّين والعلم**»، (ترجمة: رمسيس عوض)، دار الهلال.

• رسل، برتراند «**الفلسفة بنظرة علميَّة**»، (تلخيص: د.زكي نجيب)، مكتبة الأنجلو – القاهرة، ١٩٦٠م.

• ابن رشد، محمَّد بن أحمد «**تهافت التَّهافت**»، ط١، مركز دراسات الوحدة العربيَّة – بيروت، ١٩٩٨م.

• ابن رشد، محمَّد بن أحمد «**فصل المقال فيما بين الحكمة والشَّريعة من الاتِّصال**»، ط٥، (تحقيق: د.محمَّد عمارة)، دار المعارف – القاهرة، ٢٠١٩م.

• ابن رشد، محمَّد بن أحمد «**الكشف عن مناهج الأدِلَّة في عقائد الملَّة**»، ط٢، (تحقيق: د.محمود قاسم)، دار الكتب العلميَّة – بيروت، ١٩٦٤م.

• ابن رشد، محمَّد بن أحمد «**الكُلِّيَّات في الطِّبّ**»، (تحقيق: محمَّد الجابري).

• رضا، محمَّد رشيد «**تفسير المنار**»، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب.

• رضا، محمَّد رشيد، وآخرون (**مجلَّةُ المنار**).

• أبو ريان، محمَّد علي «**تاريخ الفكر الفلسفيِّ في الإسلام**»، دار المعرفة الجامعيَّة – مصر، ٢٠٠٧م.

• أبو ريان، محمَّد علي «**تاريخ الفكر الفلسفيِّ أرسطو والمذاهب المتأخِّرة**»، ط٣، دار المعرفة الجامعيَّة – الإسكندريَّة، ١٩٧٢م.

• الزبيدي، د.عبدالرَّحمن بن زيد «**مصادر المعرفة في الفِكر الدِّينيِّ والفلسفيِّ (دراسَةٌ نقديَّةٌ في ضوء الإسلام)**»، ط ١، مكتبة المؤيد – السّعوديَّة، ١٤١٢هـ.

• الزبيدي، محمَّد «**تاج العروس**»، دار الهداية.

• زبيلة، أحمد بن محمَّد «**أحاديث الطِّبِّ النَّبويِّ في الكتب السِّتَّة**»، منشورات مركز أبحاث الطِّبِّ النَّبَوِيّ – المدينة المُنَوَّرة.

• الزحيلي، وهبة «**أصول الفقه الإسلامي**»، ط١، دار الفكر – دمشق، ١٤٠٦هـ.

• الزركشي، بدر الدِّين محمَّد «**البحر المحيط في أصول الفقه**»، ط١، دار الكتب، ١٤١٤هـ.

• الزّركلي، خير الدِّين بن محمود «**الأعلام**»، ط١٥، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م.

• زروق، شهاب الدِّين أحمد بن محمَّد «**شرح زروق على متن الرِّسالة**»، ط١، (تحقيق: أحمد فريد المزيدي)، دار الكتب العلميَّة، بيروت – لبنان، ١٤٢٧هـ.

• زكريَّا، فؤاد «**التَّفكير العلمي**»، عالم المعرفة – الكويت، ١٩٧٨م.

• زكي، نجيب محمود وأمين أحمد «**قصَّة الفلسفة الحديثة**»، مؤسَّسَة هنداوي – المملكة المُتَّحدة، ٢٠٢٠م.

• الزمخشري، محمود بن عمرو «**الكشاف عن حقائق غوامض التَّنزيل**»، دار الكتاب العربي – بيروت، ١٤٠٧هـ.

• الزيني، محمَّد عبدالرَّحيم «**مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام**»، ديوان المطبوعات الجامعيَّة – الجزائر، ١٩٩٣م.

• السَّاعاتي، أحمد بن عبدالرَّحمن «**الفتح الرَّبَّاني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشَّيباني**»، ط٢، دار إحياء التُّراث العربي.

• السِّباعي، عبدالحميد راغب «**حاشية السباعي على الخريدة**»، المطبعة العامرة، ط١، ١٣٣١هـ.

• سبنوزا «**رسالةٌ في اللَّاهوت والسِّياسة**»، ط١، (ترجمة: د.حسن حنفي)، دار التَّنوير – بيروت، ٢٠٠٥م.

• سترومبرج، رونالد «**تاريخ الفكر الأوروبي الحديث**»، ط٣، (ترجمة: أحمد الشَّيباني)، دار القارئ العربي – مصر، ١٤١٥هـ.

• السِّجستاني، أبو داود سليمان «**سنن أبي داود**»، دار الكتاب العربي – بيروت.

• السِّجلماسي، أحمد بن مبارك «**رسالة في تعلُّقات صفات الله**»، (تحقيق: نزار حمادي)، دار الإمام ابن عرفة – تونس.

• السّرخسي، محمَّد بن أحمد «**أصول السّرخسي**»، دار المعرفة – بيروت.

• السَّرمري، يوسف بن محمَّد «**شفاء الآلام في طبِّ أهل الإسلام**»، مكتبة شستربيتي – إيرلندا، رقم ٣١٥٠ م.ك.

• السَّعيد، أحمد ناجي «**براهين في مواجهة المُلحدين أقصر الطُّرُق إلى اليقين**»، مُفَكِّرون للنَّشر والتوزيع.

• السَّفاريني، شمس الدِّين أحمد «**لوامع الأنوار البهيَّة**»، مؤسَّسة الخافقين – دمشق، ط٢، ١٤٠٢هـ.

• السَّقَّا، محمَّد الغزالي «**فقه السِّيرة**»، ط١، (خرَّج أحاديثَهُ: الألبانِيُّ)، دار القلم –دمشق، ١٤٢٧هـ.



• سليمان، عبدالله علي آدم؛ والكباشي، الجيلي محمَّد يوسف، (١٩٩٧م) «**مسألة السَّبَبِيَّة بين الإمام الغزالي وابن رشد**»، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أم درمان – السُّودان.

• السَّمعاني، عبدالكريم بن محمَّد «**الأنساب**»، ط١، (تحقيق: عبدالرَّحمن المعلمي وغيره)، مجلس دائرة المعارف العثمانيَّة، حيدر آباد، ١٣٨٢هـ.

• السَّنوسي، أبو عبدالله محمَّد بن يوسف «**العقيدة الوسطى وشرحها**»، (تحقيق: يوسف أحمد)، دار الكتب العلميَّة – بيروت، ١٤٢٦هـ.

• السّنوسي، أبو عبدالله محمَّد بن يوسف «**شرح المُقَدِّمات**»، ط١، (تحقيق: نزار حمادي)، مكتبة المعارف، ١٤٣٠هـ.

• السّنوسي، أبو عبدالله محمَّد بن يوسف «**شرحُ أم البراهين**»، مطبعة الاستقامة، ط١، ١٣٥١هـ.

• ابن سيده، علي بن إسماعيل «**المُخَصّص**»، ط١، (تحقيق: خليل إبراهيم جفال)، دار إحياء التُّراث العربي – بيروت، ١٤١٧هـ.

• ابن سينا، الحسين بن عبدالله «**الإشارات والتَّنبيهات**»، (تحقيق: سليمان دنيا)، دار إحياء الكتب العربيَّة .

• ابن سينا، الحسين بن عبدالله «**الرِّسالة العرشيَّة في التَّوحيد ضمن مجموع رسائل الشيخ الرَّئيس**»، ط١، حيدر آباد الدكن، مطبعة جمعيَّة دائرة المعارف العثمانيَّة، ١٣٥٤هـ.

• ابن سينا، الحسين بن عبدالله «**الرِّسالة النَّيروزيَّة** –ضمن كتاب نوادر المخطوطات–»، ط١، (تحقيق: عبدالسَّلام هارون)، مطبعة لجنة التَّأليف والتَّرجمة – القاهرة، ١٣٧٠هـ.

• ابن سينا، الحسين بن عبدالله «**الشِّفاء (الإلهيَّات)**»، (تحقيق: الأب قنواتي، سعيد رايد).

• ابن سينا، الحسين بن عبدالله «**القانون في الطِّبِّ**»، ط١، (تحقيق: محمَّد أمين الضّنّاوي)، دار الكتب العلميَّة – بيروت، ١٩٩٩م.

• ابن سينا، الحسين بن عبدالله «**النَّجاة (مختصر الشِّفاء)**»، مطبعة السَّعادة – مصر، ١٣٣١هـ.

• السُّيوطي، جلال الدِّين بن أبي بكر «**التَّوشيح شرح الجامع الصَّحيح**»، ط١، (تحقيق: رضوان جامع رضوان)، مكتبة الرُّشد – الرِّياض، ١٤١٩هـ.

• السُّيوطي، جلال الدِّين بن أبي بكر «**الرَّحمة في الطِّبِّ والحكمة**»، دار إحياء الكتب العربيَّة.

• السُّيوطي، جلال الدِّين بن أبي بكر «**اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة**»، ط١، (تحقيق: صلاح بن عويضة)، دار الكتب العلميَّة – بيروت، ١٤١٧هـ.

• السُّيوطي، جلال الدِّين بن أبي بكر «**مفتاح الجنَّة في الاحتجاج بالسُّنَّة**»، ط٣، الجامعة الإسلاميَّة – المدينة المُنَوَّرة، ١٣٩٩هـ.

• الشاطبي، إبراهيم بن موسى «**المُوافقات**»، ط١، (تحقيق: أبو عبيدة مشهور)، دار ابن عفَّان، ١٤١٧هـ.

• الشَّافعي، أبو عبدالله محمَّد «**الأم**»، دار المعرفة – بيروت، ١٤١٠هـ.

• الشَّافعي، أبو عبدالله محمَّد «**الرِّسالة**»، ط١، (تحقيق: أحمد شاكر)، مكتبة الحلبي – مصر.

• الشَّافعي، أبو عبدالله محمَّد «**مسند الإمام الشافعي**»، رتَّبَهُ على الأبواب الفقهيَّة: محمَّد عابد السّندي، دار الكتب العلميَّة – بيروت، ١٣٧٠هـ.

• الشَّرقاوي، محمَّد عبدالله «**الأسباب والمُسَبّبات (دراسةٌ تحليليَّةٌ مقارنةٌ للغزاليِّ وابن رشد وابن عربي)**»، ط١، دار الجيل – بيروت، مكتبة الزهراء – القاهرة.

• الشَّرقاوي محمَّد عبدالله «**في مقارنة الأديان بحوث ودراسات**»، ط٢، دار الجيل – بيروت، ومكتبة الزهراء – القاهرة، ١٤١٠هـ.

• شلتوت، محمَّد «**الإسلام عقيدة وشريعة**»، ط١٨، دار الشروق – مصر، ١٤٢١هـ.

• الشّهراني، د.عايض بن عبدالله «**التَّحسينُ والتَّقبيح العقليَّان وأثرهما في مسائل أصول الفقه: مع مناقشة علميَّة لأصول المدرسة العقليَّة الحديثة**»، ط١، مؤسَّسة سليمان بن عبدالعزيز الرَّاجحي الخيريَّة – الرِّياض، ١٤٢٩هـ.

• الشَّهرستاني، محمَّد عبدالكريم «**المِلَل والنِّحَل**»، ط١، (تحقيق: كسرى صالح العلي)، مؤسَّسة الرِّسالة – بيروت، ٢٠١٥م.

• الشَّهرستاني، محمَّد عبدالكريم «**نهاية الإقدام في علم الكلام**»، ط١، (تحقيق: أحمد المزيدي)، دار الكتب العلميَّة – بيروت، ١٤٢٥هـ.

• الشهري، جمعان بن محمَّد «**مبدأُ السَّبَبِيَّة عند الأشاعرة (دراسةٌ نقديَّةٌ)**»، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أم القرى، السّعوديَّة، ١٤٢٩هـ.

• الشَّوْكاني، محمَّد بن علي «**إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقِّ من علم الأصول**»، ط١، (تحقيق: أحمد عزو عناية)، دار الكتاب العربي، ١٤١٩هـ.

• شونبرغ، بول «**دليل النَّباتات الطِّبِّيَّة**»، (ترجمة: ميشيل خوري)، منشورات وزارة الثَّقافة – دمشق، ٢٠٠١م.

• الشَّيباني، أحمد بن حنبل «**سؤالات أبي داود للإمام أحمد بن حنبل في جرح الرُّواة وتعديلهم**»، ط١، (تحقيق: د.زياد محمَّد منصور)، مكتبة العلوم والحكم – المدينة المنوَّرَة، ١٤١٤هـ.

• الشَّيباني، أحمد بن حنبل «**مسند الإمام أحمد بن حنبل**»، ط١، (تحقيق: أحمد شاكر)، دار الحديث – القاهرة، ١٤١٦هـ.

• الشَّيباني، أحمد بن حنبل «**مسند الإمام أحمد بن حنبل**»، ط١، جمعيَّة المكنز الإسلامي، دار المنهاج، ١٤٣١هـ.

• ابن أبي شيبة، أبو بكر عبدالله بن محمَّد «**الكتاب المُصَنَّف في الأحاديث والآثار**»، ط١، (تحقيق: كمال يوسف الحوت)، مكتبة الرُّشد – الرِّياض، ١٤٠٩هـ.

• ابن أبي شيبة، أبو بكر عبدالله بن محمَّد «**المُصَنَّف لابن أبي شيبة**»، ط١، دار القبلة – جدة – السّعوديَّة، مؤسَّسة علوم القرآن – دمشق – سوريا، ١٤٢٧هـ.

• الشيرازي، إبراهيم بن علي «**التَّبصرة في أصول الفقه**»، (تحقيق: د.محمَّد حسن هيتو)، دار الفكر – دمشق، ط١، ١٤٠٣هـ.

• الشِّيرازي، إبراهيم بن علي «**اللُّمع في أصول الفقه**»، ط٢، دار الكتب العلميَّة –بيروت، ٢٠٠٣م.

• شيرينوف، محيي الدِّين بن قدرت «**تقسيم السُّنَّة إلى تشريعيَّة وغير تشريعيَّة**»، دار الكتب العلميَّة – بيروت، ١٤٢٩هـ.

• الصَّاوي، سيدي أحمد «**حاشية على شرح الخريدة البَهِيَّة**»، مطبعة مصطفى الباني – القاهرة، ١٣٦٦هـ.

• صبري، مصطفى «**موقف العقل والعلم والعالم من ربِّ العالمين وعباده المُرسلين**»، دار إحياء التُّراث العربي – بيروت، ط٢، ١٤٠١هـ.

• الصّغاني، الحسن بن محمَّد «**الموضوعات**»، (تحقيق: نجم عبدالرَّحمن خلف)، دار المأمون للتُّراث – دمشق، ط٢، ١٤٠٥هـ.

• صليبا، جميل «**المعجم الفلسفي**»، دار الكتاب اللُّبناني – بيروت، ١٩٨٢م.

• الصَّنعاني، عبدالرَّزَّاق «**مصنف عبدالرَّزاق**»، المكتب الإسلامي– بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.

• الصَّنعاني، محمَّد بن إسماعيل «**التَّنوير شرح الجامع الصَّغير**»، ط١، (تحقيق: محمَّد إسحاق محمَّد)، مكتبة دار السَّلام، الرِّياض، ١٤٣٢هـ.

• الظَّاهري، أبو محمَّد علي «**مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات**»، دار الكتب العلميَّة – بيروت.

• طاهر، أحمد محمَّد «**المُصْطَلحات الكلاميَّة في أفعال الله (عرض ونقد)**»، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أم القرى – السّعوديَّة، ١٤١٤هـ.

• الطبري، محمَّد بن جرير «**جامع البيان في تأويل القرآن** (**تفسير الطَبَري**)»، ط١، (تحقيق: أحمد شاكر)، مؤسَّسَة الرِّسالة، ١٤٢٠هـ.

• الطريقي، ميثاء بنت صالح، وعبدالرَّازق، أحمد «**السَّبَبِيَّة بينَ أبي المعالي الجويني وابن القيِّم (دراسة مقارنة)**»، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القصيم، السّعوديَّة، ٢٠١٦م.

• طه، عزمي «**الكندي رائد الفلسفة في العالم الإسلامي**»، عالم الكتب الحديث – الأردن، ط١، ٢٠١٨م.

• الطُّوفي، سليمان بن عبدالقوي «**شرح مختصر الرَّوضة**»، ط١، (تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التّركي)، مؤسَّسة الرِّسالة، ١٤٠٧هـ.

• الطُّوفي، سليمان بن عبدالقوي «**الانتصارات الإسلاميَّة في كشف شُبَهِ النَّصرانيَّة**، ط١، (تحقيق: سالم بن محمَّد القرني)، مكتبة العبيكان – الرِّياض، ١٤١٩هـ.

• ابن طولون، محمَّد بن علي «**المنهلُ الرَّوي في الطِّبِّ النَّبوي**»، ط١، (تحقيق: الحافظ عزيز بيك)، دار عالم الكتب – الرياض، ١٤١٦هـ.

• الطيب، د.أحمد «**مبدأ العِلِّيَّة بين النَّفي والإثبات**»، ط١، دار الطباعة المُحَمَّديَّة – مصر، ١٤٠٧هـ.

• الطِّيبي، حسين بن عبدالله «**شرح الطِّيبي على مِشكاةِ المَصابيح المُسَمَّى بـ(الكاشف عن حقائق السُّنن)**»، ط١، (تحقيق: د.عبدالحميد هنداوي)، مكتبة نزار مصطفى الباز (مكَّة المُكَرَّمة-الرِّياض)، ١٤١٧هـ.

• ابن عاشور، محمَّد الطاهر «**جمهرة مقالات ورسائل الشَّيخ الإمام محمَّد الطَّاهر ابن عاشور**»، ط١، (تحقيق: محمَّد الطاهر الميساوي)، دار النفائس - الأردن، ١٤٣٦هـ.

• ابن عاشور، محمَّد الطاهر «**مقاصد الشَّريعة الإسلاميَّة**»، (تحقيق: محمَّد الحبيب ابن الخوجة)، وزارة الأوقاف والشُّؤون المُقَدَّسة - قطر، ١٤٢٥هـ.

• ابن عاشور، محمَّد الطاهر «**النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصَّحيح**»، ط١، دار سحنون ودار السَّلام، ١٤٢٨هـ.

• ابن عاشور، محمَّد الطَّاهر؛ والخفيف، علي؛ والعوَّا، محمَّد سليم؛ وعمارة، محمَّد «**السُّنَّة التَّشريعيَّة وغير التَّشريعيَّة**»، دار نهضة مصر للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع، ٢٠٠١م.

• العامري، محمَّد بن يوسف «**الإعلام بمناقب الإسلام**»، ط١، (تحقيق: د.أحمد غراب)، دار الأصالة - الرِّياض، ١٤٠٨هـ.

• العامري، د.سامي «**العلم وحقائِقُهُ.. بين سلامة القرآن الكريم وأخطاء التوراة والإنجيل**»، رواسخ - الكويت، ٢٠١٩م.

• العامري، د.سامي «**العَلمويَّة (الأدلجة الإلحاديَّة للعلم في الميزان)**»، رواسخ - الكويت، ١٤٤٢هـ.

• ابنُ عبدالبَر، يوسف بن عبدالله «**الاستذكار**»، ط١، (تحقيق: سالم محمَّد عطا، محمَّد علي معوض)، دار الكتب العلميَّة - بيروت، ١٤٢١هـ.

• ابن عبدالبَرِّ، يوسف بن عبدالله «**جامع بيان العلم وفضله**»، ط١، (تحقيق: أبو الأشبال الزهيري)، دار ابن الجوزي - السّعوديَّة، ١٤١٤هـ.

• عبدالحميد، د.أحمد مختار «**معجم اللُّغة العربيَّة المعاصرة**»، عالم الكتب، ط١، ١٤٢٩هـ.

• عبدالخالق، عبدالغني «**حُجِّيَّة السُّنَّة**»، مجمع الفقه الإسلامي - جدة، ١٤٠٦هـ.

• عبدالرَّزَّاق، مصطفى باشا «**فيلسوف العرب والمعلم الثاني**»، دار إحياء الكتب العربيَّة - مصر، ١٩٤٥م.

• العبدري، محمَّد بن يوسف «**التَّاج والإكليل لمختصر خليل**»، ط١، دار الكتب العلميَّة، ط١، ١٤١٦هـ.

• عبدالكريم، فتحي «**السُّنَّة تشريعٌ لازمٌ ودائمٌ**»، ط١، مكتبة وهبة - مصر، ١٤٠٥هـ.

• عبدالله، عادل «**صانع المعجزات (دراسةٌ في أساليب فهم العلم لقضايا الدِّين والفلسفة)**»، ط ١، دار ميزوبوميات - بغداد، ٢٠١٥م.

• العجيري، عبدالله بن صالح «**شموع النَّهار**»، ط٤، تكوين للدِّراسات والأبحاث - السّعوديَّة، ١٤٤١هـ.

• العجيري، عبدالله بن صالح «**ميليشيا الإلحاد**»، ط٤، تكوين للدِّراسات والبحوث - السّعوديَّة، ١٤٤١هـ.

• ابنُ العربي، أبو بكر محمَّد بن عبدالله «**عارضة الأحوذي بشرح صحيح التِّرمذي**»، دار الكتب العلميَّة - بيروت.

• ابن العربي، أبو بكر محمَّد بن عبدالله «**المسالك في شرح موطَّأ مالك**»، ط١، (تعليق: محمَّد السُّليماني وعائشة السُّليماني)، دار الغَرب الإسلامي، ١٤٢٨هـ.

• العريفي، سعود بن عبدالعزيز «**الأدلَّةُ العقليَّةُ النَّقليَّةُ على أصول الاعتقاد**»، ط٣، تكوين للدِّراسات والأبحاث - السّعوديَّة، ١٤٣٨هـ.

• ابن أبي العز، القاضي علي بن علي «**شرح العقيدة الطحاويَّة**»، ط٢، (تحقيق: د.عبدالله التركي، وشعيب الأرنؤوط)، مؤسَّسَةُ الرِّسالة – بيروت، ١٤٢٤هـ.

• العزالي، هاني بن صلاح «**صحيح الإعجاز العلميِّ في الطِّبِّ النَّبوِيِّ العلاجِيِّ**»، ط١، دار المأثور – الرِّياض، ١٤٣٩هـ.

• العزالي، هاني بن صلاح «**صحيح الطِّبِّ النَّبَوِيِّ العلاجي من منظورٍ معاصرٍ**»، ط٢، مكتبة جرير – السّعوديَّة، ١٤٣٨هـ.

• العزالي، هاني بن صلاح «**موسوعة صحيح أحاديث الطِّبِّ النَّبويِّ العِلاجي**»، ط١، مكتبة الملك فهد الوطنية – المدينة المُنَوَّرة، ١٤٣٧هـ.

• ابن عساكر، علي بن الحسن «**تبيينُ كَذِبِ المُفتَرِي فيما نُسِبَ إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**»، ط٣، دار الكتاب العربي – بيروت، ١٤٠٤هـ.

• العسقلاني، أحمد بن حجر «**فتح الباري شرح صحيح البخاري**»، دار المعرفة – بيروت، ١٣٧٩هـ.

• العطَّار، حسن بن محمَّد «**حاشية العطَّار على شرح الجلال المَحَلِّي على جمع الجوامع**»، والكلام للشَّارح جلال الدِّين، دار الكتب العلميَّة.

• العظيم آبادي، محمَّد أشرف بن أمير «**عون المعبود شرح سنن أبي داود (ومعه حاشية ابن القيِّم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته)**»، ط٢، دار الكتب العلميَّة – بيروت، ١٤١٥هـ.

• ابن عقيل، عبدالله بن عبدالرَّحمن «**شرح ابن عقيل على ألفيَّة ابن مالك**»، ط٢٠، (تحقيق: محمَّد مُحيي الدِّين عبدالحميد)، دار التُّراث – القاهرة، ١٤٠٠هـ.

• العلائي، إبراهيم بن أبي سعيد «**تقويم الأدوية المفردة**»، (تحقيق: هشام أحمد)، رسالة دكتوراه غير منشورة، معهد التُّراث العلمي العربي، جامعة حلب ٢٠١٠م.



• علوان، توفيق محمَّد توفيق «**الإعجاز العلمي الطِّبِّيُّ في السُّنَّة النَّبويَّة الشَّريفة**»، رسالةُ دكتوراه غير منشورة، جامعة أم درمان الإسلاميَّة، السُّودان، ٢٠٠٨م.

• عمر، أحمد مختار «**معجم الصَّواب اللُّغوي دليل المُثَقَّف العربي**»، عالم الكتب – القاهرة، ط١، ١٤٢٩هـ.

• العمري، نادية شريف «**اجتهاد الرَّسول** صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ»، مؤسَّسة الرِّسالة.

• العميري، د.سلطان بن عبدالرَّحمن «**ظاهرة نقدِ الدِّين في الفكر الغربي الحديث**»، ط٢، تكوين للدِّراسات والأبحاث – السّعوديَّة، ١٤٣٩هـ.

• أبو عوانة، يعقوب بن إسحاق «**مستخرج أبي عوانة**»، ط١، (تحقيق: أيمن الدمشقي)، دار المعرفة – بيروت، ١٤١٩هـ.

• العوَّا، محمَّد سليم «**السُّنَّة التَّشريعيَّة وغير التَّشريعيَّة**» (بحث)، جمعيَّة المسلم المُعاصر، ١٩٧٤م.

• عوَّاد عبدالله «**المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السُّنَّة منها**»، ط٢، مكتبة الرُّشد – الرِّياض، ١٤١٦هـ.

• العيني، بدر الدِّين محمود بن أحمد «**عمدة القاري شرح صحيح البخاري**»، دار إحياء التُّراث العربي – بيروت.

• الغزالي، أبو حامد محمَّد بن محمَّد «**إحياء علوم الدِّين**»، دار المعرفة – بيروت.

• الغزالي، أبو حامد محمَّد بن محمَّد «**تهافت الفلاسفة**»، ط٤، (تحقيق: سليمان دنيا)، دار المعارف – مصر، ١٣٨٥هـ.

• الغزالي، أبو حامد محمَّد بن محمَّد «**الاقتصاد في الاعتقاد**»، ط١، (تحقيق: عبدالله الخليلي، دار الكتب العلميَّة – بيروت، ١٤٢٤هـ.

• الغزالي، أبو حامد محمَّد بن محمَّد «**المستصفى**»، ط١، (تحقيق: محمَّد عبدالسَّلام عبدالشَّافي)، دار الكتب العلميَّة - بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.

• الغزالي، أبو حامد محمَّد بن محمَّد «**معيار العلم في فنِّ المنطق**»، (تحقيق: د.سليمان دنيا)، دار المعارف - مصر، ١٩٦١م.

• الغزالي، أبو حامد محمَّد بن محمَّد «**المُنقذ من الضَّلال**»، دار الكتب الحديثة - مصر.

• الغزاوي، تركي علي محمود، «**معجم التَّداوي بالأعشاب في التُّراث الطِّبِّيِّ العربيِّ**»، دار النَّوادر.

• الغزي، كامل بن حسين الحلبي «**نهر الذهب في تاريخ حلب**»، دار القلم، حلب، ط٢، ١٤١٩هـ.

• الغسَّاني، محمَّد بن إبراهيم «**حديقة الأزهار في ماهيَّة العشب والعقار**»، ط١، (تحقيق: محمَّد الخطَّابي)، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ١٤٠٥هـ.

• الغماس، أفنان بنت حمد «**منهج القرآن في دحض شبهات المُلحدين**»، ط١، مركز دلائل - الرِّياض، ١٤٣٨هـ.

• الغملاس، نورة بنت عبدالله «**الأحاديثُ المُشْكِلَةُ في الطِّبِّ النَّبَوِيِّ**»، المركز الوطني للطِّبِّ البديلِ والتكميلي - السّعوديَّة، ١٤٣٧هـ.

• الفارابي، أبو نصر محمَّد بن محمَّد «**آراءُ أهل المدينة الفاضلة ومضادَّاتها**»، مؤسَّسة هنداوي - القاهرة، ٢٠١٢م.

• الفارابي، أبو نصر محمَّد بن محمَّد «**إحصاء العلوم**»، مركز الإنماء القومي - لبنان، ١٩٩١م.

• الفارابي، أبو نصر محمَّد بن محمَّد «**تحصيلُ السَّعادَةِ**»، حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دار المعارف العثمانيَّة، ١٣٤٥هـ.

• الفارابي، أبو نصر محمَّد بن محمَّد «**التَّعليقات**» (ضمن مجموعة من رسائل الفارابي)، حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دار المعارف العثمانيَّة، ١٣٤٦هـ.

• الفارابي، أبو نصر محمَّد بن محمَّد «**الدعاوى القلبيَّة**»، ط١، حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانيَّة، ١٣٤٩هـ.

• الفارابي، أبو نصر محمَّد بن محمَّد «**رسالة التَّنبيه على سبيل السَّعادة**»، ط١، (تحقيق: د.سحبان خليفات) منشورات الجامعة الأردنيَّة – عمان.

• الفارابي «**رسالة زينون الكبير اليوناني**» (ضمن مجموعة من رسائل الفارابي)، ط١، حيدر آباد الدكن: مطبعة جمعيَّة دائرة المعارف العثمانيَّة، ١٣٤٩هـ.

• الفارابي، أبو نصر محمَّد بن محمَّد «**رسالتان فلسفيَّتان**» فيما يصحُّ من أحكام النُّجوم، ط١، (تحقيق: د.جعفر آل ياسين)، دار المناهل – بيروت، ١٩٨٧م.

• الفارابي، أبو نصر محمَّد بن محمَّد «**رسالةٌ في إثبات المُفارقات**» (مجموعة رسائل الفارابي)، حيدر آباد الدكن: مطبعة جمعيَّة دائرة المعارف العثمانيَّة، ١٣٤٥هـ.

• الفارابي، أبو نصر محمَّد بن محمَّد «**السِّياسة المَدنيَّة**»، ط١، (تحقيق: د.فوزي النَّجار)، المطبعة الكاثوليكيَّة – بيروت، ١٩٦٤هـ.

• الفارابي، أبو نصر محمَّد بن محمَّد «**فصوص الحكمة**»، (تحقيق: علي أوجبي)، طهران، ١٣٨١هـ.

• الفارابي، أبو نصر محمَّد بن محمَّد «**فصول منتزعة**»، (تحقيق: د.فوزي نجار)، المَكتبة الزَّهراء – إيران، ١٤٠٥هـ.

• الفارابي، أبو نصر محمَّد بن محمَّد «**كتاب الفصوص**» (ضمن مجموعة من رسائل الفارابي)، حيدر آباد الدكن: مطبعة جمعيَّة دائرة المعارف العثمانيَّة، ١٣٤٥هـ.

• الفارابي، أبو نصر محمَّد بن محمَّد «**المجموع من مؤلَّفات أبي نصر الفارابي**»، ط١، مطبعة السَّعادة - مصر، ١٩٠٧هـ.

• الفارابي، أبو نصر محمَّد بن محمَّد «**المِلَّة ونصوص أخرى**»، ط٢، (تحقيق: محسن مهدي)، دار المشرق - بيروت، ١٩٩١م.

• ابن فارس، أحمد «**معجم مقاييس اللُّغة**»، دار الفكر، ١٩٧٩م.

• الفاسي، محمَّد عبدالقادر «**عقيدة أهل الإيمان**»، (تحقيق: نزار حمادي)، دار الإمام ابن عرفة - تونس.

• الفاضل، عمر العبيد «**الحبَّة السَّوداء في الطِّبِّ الشَّعبيِّ**»، ط١، مكتبة دار المطبوعات الحديثة - جدَّة، ١٩٩٠م.

• الفريابي، جعفر بن محمَّد «**دلائل النُّبُوَّة**»، ط١، (تحقيق: عامر صبري)، دار حراء - مكَّة، ١٤٠٦هـ.

• أبو الفضل، عياض بن موسى «**إكمال المعلِّم بفوائد مسلم**»، ط١، (تحقيق: د.يحيى إسماعيل)، دار الوفاء للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع، مصر، ١٤١٩هـ.

• أبو الفضل، عياض بن موسى «**مشارق الأنوار على صحاح الآثار**»، المكتبة العتيقة ودار التُّراث، د.ت.

• فضل الله، مهدي «**الشَّمسيَّة في القواعد المنطقيَّة**، المركز الثقافي العربي - بيروت، ط١، ١٩٩٨م.

• ابن فورك، محمَّد بن الحسن «**مجرَّد مقالات أبو الحسن الأشعري**»، ط١، (تحقيق: أ.د. أحمد عبدالرَّحيم السَّايح)، مكتبة الثقافة الدِّينيَّة - القاهرة، ١٤٢٥هـ.

• فييرابند، بول «**طغيان العلم**»، (مراجعة: د.عبدالله الشهري)، ط٢، ترجمة: مركز دلائل - الرِّياض، ١٤٣٩هـ.

• القاري، علي بن محمَّد الملا «**جمع الوسائل في شرح الشَّمائل**»، المطبعة الشرفيَّة – مصر.

• القاري، علي بن محمَّد الملا «**شرح الأمالي**»، مطبعة العالم – إسطنبول، ١٣١٩هـ.

• القاري، علي بن محمَّد الملا «**مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**»، دار الفكر – بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.

• القاضي عياض، أبو الفضل بن عياض «**الشِّفا بتعريف حقوق المصطفى**» (محذوف الأسانيد)، ط٢، دار الفيحاء – عمان، ١٤٠٧هـ.

• ابن قاوان، حسين بن شهاب الدِّين «**شرح العقائد العضديَّة**» (تحقيق: نزار حمادي)، ٢٠١١ م.

• ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم «**تأويل مختلف الحديث**»، ط٢، المكتب الإسلامي – مؤسَّسة الإشراق، ١٤١٩هـ.

• القرافي، شهاب الدِّين أحمد بن إدريس «**أنوار البروق في أنواء الفروق**»، عالم الكتب.

• القرافي، شهاب الدِّين أحمد بن إدريس «**الذخيرة**»، ط١، (تحقيق: محمَّد حجي، وسعيد أعراب، ومحمَّد بو خبزة)، دار الغرب الإسلامي – بيروت، ١٩٩٤م.

• القرة داغي، علي محيي الدِّين «**التَّشريع من السُّنَّة وكيفيَّة الاستنباط منها**»، مجلَّة مركز بحوث السُّنَّة والسِّيرة العدد الثاني، ١٤٠٧هـ.

• القرضاوي، يوسف «**الجانب التَّشريعي في السُّنَّة النَّبويَّة**»، مجلَّةُ مركز بحوث السُّنَّة والسِّيرة العدد الثالث.

• القرطبي، أبو عبدالله محمَّد بن أحمد «**الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)**»، ط٢، (تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش)، دار الكتب المصريَّة – القاهرة، ١٣٨٤هـ.

• القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر «**اختصار صحيح البخاري وبيان غريبه**»، ط١، (تحقيق: رفعت فوزي عبدالمطلب)، دار النوادر، دمشق - سوريا، ١٤٣٥هـ.

• القرطبي، أبو العبَّاس أحمد بن عمر «**المُفْهِم لما أشكَلَ من تلخيص كتاب مسلم**»، ط١، (تحقيق: محيي الدِّين ديب ميستو، أحمد محمَّد السَّيِّد، يوسف علي بديوي، محمود إبراهيم بزال)، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، دار الكلم الطَّيِّب، دمشق - بيروت، ١٤١٧هـ.

• قرّيو، محمَّد مفتاح «**نظم لبُّ العقائد الصَّغير**»، دار ومكتبة الشَّعب - مصر.

• القرني، عبدالله بن محمَّد «**المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها**»، رسالة دكتوراه منشورة، جامعة أم القرى - السّعوديَّة، ١٤١٨هـ.

• القسطلاني، أحمد بن محمَّد «**إرشاد السَّاري لشرح صحيح البخاري**»، المطبعة الكبرى الأميريَّة - مصر، ط٧، ١٣٢٣هـ.

• القضاة، شرف محمود «**هل أحاديث الطِّبِّ النَّبَوِيِّ وحيٌ؟**»، جامعة مؤتة - الأردن، ٢٠٠٢م.

• قطب، محمَّد «**مذاهب فكريَّة معاصرة**»، دار الشُّروق.

• ابن القطَّان، علي بن محمَّد «**الإقناع في مسائل الإجماع**»، ط١، (تحقيق: حسن فوزي الصّعيدي)، الفاروق الحديثة للطِّباعة والنَّشر، ١٤٢٤هـ.

• ابن قيِّم الجوزيَّة، محمَّد بن أبي بكر «**إعلام الموقِّعين عن ربِّ العالمين**»، ط١، (تحقيق: محمَّد عبدالسلام إبراهيم)، دار الكتب العلميَّة - بيروت، ١٤١١هـ.

• ابن قيِّم الجوزيَّة، محمَّد بن أبي بكر «**زاد المعاد في هدي خير العباد**»، مؤسَّسة الرِّسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلاميَّة، الكويت، ط٢٧، ١٤١٥هـ، (٣٣/٤).

• ابن قيِّم الجوزيَّة، محمَّد بن أبي بكر «**شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**»، دار المعرفة – بيروت، ١٣٩٨هـ.

• ابن قيِّم الجوزيَّة، محمَّد بن أبي بكر «**الصَّواعق المُرسلة في الرَّدِّ على الجهميَّة والمُعَطِّلَة**»، ط١، (تحقيق: علي الدَّخيل الله)، دار العاصمة – الرِّياض، ١٤٠٨هـ.

• ابن قيِّم الجوزيَّة، محمَّد بن أبي بكر «**مدارج السَّالكين بين منازل إيَّاك نعبد وإيَّاك نستعين**»، ط٣، (تحقيق: محمَّد البغدادي)، دار الكتاب العربي – بيروت، ١٤١٦هـ.

• ابن قيِّم الجوزيَّة، محمَّد بن أبي بكر «**مفتاح دار السَّعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**»، دار الكتب العلميَّة – بيروت.

• الكاكي، محمَّد بن محمَّد «**جامع الأسرار في شرح المنار**»، ط٢، (تحقيق: د.فضل الرَّحمن الأفغاني)، مكتبة نزار مصطفى الباز – السّعوديَّة، ١٤٢٦هـ.

• الكاكائي، قاسم «**الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش**»، ط١، دار الهادي – بيروت، ١٤٢٦هـ.

• ابن كثير، إسماعيل بن عمر «**البداية والنِّهاية**»، ط١، (تحقيق: علي شيري)، دار إحياء التُّراث العربي، ١٤٠٨هـ.

• الكحال، علي بن طرخان «**الأحكام النَّبويَّة في الصِّناعة الطِّبِّيَّة**»، (تحقيق: عبدالسَّلام هاشم)، مكتبة مصطفى البابي الحلبي.

• الكردي، د.راجح عبدالحميد «**نظريَّة المعرفة بين القرآن والفلسفة**»، ط١، مكتبة المؤيّد – السّعوديَّة، ١٤١٢هـ.

• الكرساوي، أحمد «**مدخل إلى نظريَّة المعرفة**»، تكوين للدِّراسات والأبحاث – السّعوديَّة.

• كرم، يوسف «**تاريخ الفلسفة اليونانيَّة**»، مطبعة لجنة التَّأليف والتَّرجمة والنَّشر – مصر، ١٩٣٦م.

• كرم، يوسف «**تاريخ الفلسفة الحديثة**»، كلمات عربيَّة للتَّرجمة والنَّشر – مصر، ٢٠١٢م.

• الكرماني، محمَّد بن يوسف «**الكواكب الدَّراري في شرح صحيح البخاري**»، ط١، دار إحياء التُّراث العربي – بيروت، ١٣٥٦هـ.

• كريم، عبدالوهاب «**دراسة أحاديث التَّداوي في الكتب السِّتَّة**»، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة صلاح الدِّين أربيل – العراق، ١٤٢٩هـ.

• الكندي، يعقوب بن إسحاق «**رسائل الكندي الفلسفيَّة**»، (تحقيق: محمَّد أبو ريدة)، دار الفكر العربي – مصر، ١٩٥٠م.

• الكندي، يعقوب بن إسحاق «**رسائل الكندي الفلسفيَّة**» (الجزء الثاني)، (تحقيق: محمَّد أبو ريدة)، دار الفكر العربي – مصر، ١٩٥٣م.

• كنط، عمَّانوئيل «**نقد العقل المحض**»، (ترجمة: موسى وهبة)، مركز الإنماء القومي – بيروت.

• كوبلستون «**تاريخ الفلسفة**» (**المجلد الخامس**)، ط١، (ترجمة: محمود سيِّد أحمد)، المشروع القومي للتَّرجمة – مصر، ٢٠٠٣م.

• كوبلستون «**تاريخ الفلسفة (من فشته إلى نيتشه)**» (**المجلَّد السَّابع**)، ط١، (ترجمة: إمام عبدالفتاح، محمود سيِّد أحمد)، المركز القومي للتَّرجمة – مصر، ٢٠١٦م.

• كوبلستون، فردريك «**تاريخ الفلسفة (من بنتام إلى رسل)**» (**المجلَّد الثامن**)، ط١، (ترجمة: محمود سيِّد أحمد)، المركز القومي للتَّرجمة – مصر، ٢٠٠٩م.

• كوبلستون، فردريك «**تاريخ الفلسفة من ديكارت إلى ليبنتز**» (**المجلَّد الرَّابع**)، ط١، (ترجمة: سعيد توفيق، محمود سيِّد أحمد)، مكتبة بغداد، ٢٠١٣م.

• الكوراني، أحمد بن إسماعيل «**الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري**»، ط١، (تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت – لبنان، ١٤٢٩هـ.

• لاشين، موسى شاهين «**السُّنَّة كلُّها تشريع**»، بحث بمجلَّة كُلِّيَّة الشَّريعة بجامعة قطر، العدد العاشر.

• اللالكائي، أبو القاسم هبة الله «**شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة**»، ط٢، (تحقيق: أحمد بن سعد الغامدي)، دار طيبة – السّعوديَّة، ١٤٢٣هـ.

• اللَّخمي، ابن هشام «**المدخل إلى تقويم اللِّسان**»، ط١، (تحقيق: أ.د.حاتم الضامن)، دار البشائر الإسلاميَّة للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع، بيروت، ١٤٢٤هـ.

• اللَّكنوي، عبدالعلي محمَّد «**فواتح الرَّحموت بشرح مسلم الثبوت**»، ط١، (تحقيق: عبدالله عمر)، دار الكتب العلميَّة – بيروت، ١٤٢٣هـ.

• الماتريدي، أبو منصور محمَّد بن محمَّد «**تأويلات أهل السُّنَّة (تفسير الماتريدي)**»، ط١، (تحقيق: د.مجدي باسلوم)، دار الكتب العلميَّة – بيروت، ١٤٢٦هـ.

• الماتوريدي، أبو منصور محمَّد بن محمَّد «**التَّوحيد**»، (تحقيق: د.فتح الله خليف)، دار الجامعات المصريَّة – الإسكندريَّة.

• المازري، محمَّد بن علي التَّميمي «**المعلم بفوائد مسلم**»، ط٢، (تحقيق: محمَّد الشَّاذلي النيفر)، الدَّار التَّونسيَّة للنَّشر، ١٩٨٨م.

• ابن مالك، محمَّد بن عبدالله الطَّائي «**ألفيَّة ابن مالك**»، دار التَّعاون.

• ابن مالك، محمَّد بن عبدالله الطَّائي «**شرح تسهيل الفوائد**»، ط١، (تحقيق: د.عبدالرَّحمن السَّيِّد، د.محمَّد بدوي المختون)، هجر للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع، ١٤١٠هـ.

• الماوردي، أبو الحسن علي «**أعلام النُّبُوَّة**، دار ومكتبة الهلال – بيروت، ط١، ١٤٠٩هـ.

• المباركفوري، محمَّد بن عبدالرَّحمن «**تحفة الأحوذي بشرح جامع التِّرمذي**»، دار الكتب العلميَّة – بيروت.

• المُتَطَبِّب، حنين بن إسحاق «**جالينوس إلى غلوقن في التأتِّي لشفاء الأمراض**»، (تحقيق: د.محمَّد سالم)، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب – مصر، ١٩٨٢م.

• محمود، زكي نجيب «**نظريَّة المعرفة**»، مؤسَّسة هنداوي سي آي سي – المملكة المُتَّحدة، ٢٠١٨م.

• محمود، زكي نجيب «**ديفيد هيوم**»، دار المعارف – مصر، ١٩٥٧م.

• محمود، زكي نجيب؛ وأمين، أحمد «**قصة الفلسفة اليونانيَّة**»، مؤسَّسة هنداوي سي آي سي – المملكة المُتَّحدة، ٢٠١٧م.

• المحيش، توفيق إبراهيم «**السَّبَبِيَّة عند أهلِ السُّنَّة ومخالفيهم من خلال مؤلَّفات شيخ الإسلام ابن تيميَّة**»، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الإمام محمَّد بن سعود الإسلاميَّة – السّعوديَّة، ٢٠٠٣م.

• المدني، مالك بن أنس «**موطَّأ مالك**»، ط١، (تحقيق: محمَّد الأعظمي)، مؤسَّسة زايد بن سلطان آل نهيَّان للأعمال الخيريَّة والإنسانيَّة – أبو ظبي، ١٤٢٥هـ.

• المراوعي، عبدالله بن سعيد «**منتهى السُّؤل على وسائل الوصول إلى شمائل الرَّسول** صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَعَلَىٰٓآلِهِوَسَلَّمَ»، ط٣، دار المنهاج – جدَّة، ١٤٢٦هـ.

• مرحبا، محمَّد عبدالرَّحمن «**الكندي فلسفته – منتخبات**»، ط١، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ١٩٨٥م.

• المروزي، أبو عبدالله محمَّد بن نصر «**السُّنَّة**»، (تحقيق: سالم أحمد السّلفي)، مؤسَّسة الكتب الثقافيَّة – بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.

• مسعد، بولس «**ابن سينا الفيلسوف**»، مؤسَّسة هنداوي – مصر، ٢٠٢٠م.

• مشحم الكبير، محمَّد بن أحمد «**المنهل الروي في الطِّبِّ النَّبَوِي**»، ط١، (تحقيق: عبدالله الشبراوي)، دار المقتبس – بيروت، ١٤٣٥هـ.

• المطيعي، محمَّد بخيت «**حاشية محمَّد المطيعي على الخريدة**».

• مظهر، إسماعيل «**ملقى السَّبيل في مذهب النُّشوء والارتقاء**»، مؤسَّسة هنداوي – مصر، ٢٠١٤م.

• المظهري، الحسين بن محمود «**المفاتيح في شرح المصابيح**»، ط١، (تحقيق: لجنة مختصَّة من المحقِّقين بإشراف: نور الدِّين طالب)، دار النَّوادر – الكويت، ١٤٣٣هـ.

• معجم اللُّغة العربيَّة بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى، أحمد الزَّيَّات، حامد عبدالقادر، محمَّد النَّجار «**المعجم الوسيط**»، دار الدَّعوة.

• المعلمي اليماني، عبدالرَّحمن بن يحيى «**الأنوار الكاشفة**»، (تحقيق: علي العمران)، دار عالم الفوائد، ١٣٧٨هـ.

• المعلمي اليماني، عبدالرَّحمن بن يحيى «**صفة الارتباط بين العلماء في القديم**»، (تحقيق: علي العمران)، دار علم الفوائد.

• ابن مفلح، محمَّد بن مفرج «**الآداب الشَّرعيَّة والمِنَح المرعيَّة**»، عالم الكتب .

• ابن مفلح، محمَّد بن مفرج «**أصول الفقه**»، ط١، (تحقيق: الدُّكتور فهد السَّدَحان)، مكتبة العبيكان، ١٤٢٠هـ.

• ابن مفلح، محمَّد بن مفرج «**خمسون فصلًا في التداوي والعلاج والطِّبّ النَّبوي**»، (تحقيق: عادل بن محمَّد)، دار عالم الكتب – الرِّياض، ١٤١٧هـ.

• مقاتل، ابن سليمان الأزدي «**تفسير مقاتل بن سليمان**»، ط١، (تحقيق: عبدالله شحاته)، دار إحياء التُّراث – بيروت، ١٤٢٣هـ.

• المقدسي، ضياء الدِّين محمَّد بن عبدالواحد «**الأمراض والكفَّارات والطِّبّ والرّقيات**»، ط١، (تحقيق: أبو إسحاق الحويني)، دار ابن عفَّان – القاهرة، ١٤١٥هـ.

• المقدسي، مرعي بن يوسف «**رفع الشُّبهة والغرر عمَّن يحتجُّ على فعل المعاصي بالقدر**»، ط١، (تحقيق: أسعد المغربي)، دار حراء – مكَّة المُكَرَّمة، ١٤١٠هـ.

• المكلاتي، يوسف بن محمَّد «**لباب العقول في الرَّدِّ على الفلاسفة في علم الأصول**»، ط١، (تحقيق: د.فوقيَّة بن محمود)، دار الأنصار – القاهرة، ١٩٧٧م.

• الملاحمي، ركن الدِّين الخوارزمي «**تحفة المتكلِّمين في الرَّدِّ على الفلاسفة**»، (تحقيق: حسن أنصاري، وويلفرد مادلونك)، مؤسَّسة بروهشي (ر فوقها ٣ نقاط) حكمت وفلسفة إيران – طهران، ١٣٨٧هـ.

• ابن الملقّن، سراج الدِّين الشَّافعي «**التَّوضيح لشرح الجامع الصَّحيح**»، ط١، (تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التُّراث)، دار النَّوادر، دمشق – سوريا، ١٤٢٩هـ.

• المليباري، حمزة عبدالله، **عبقريَّة الإمام مسلم في ترتيب أحاديث مسنده الصَّحيح**»، ط١، دار ابن حزم – لبنان، ١٤١٨هـ.

• المناوي، زين الدِّين محمَّد «**التَّيسير بشرح الجامع الصَّغير**»، ط٣، مكتبة الإمام الشافعي – الرِّياض، ١٤٠٨هـ.

• المناوي، زين الدِّين محمَّد «**حاشية المناوي على شرح علي القاري على الشمائل**»، طبع في مصر على نفقة مصطفى الحلبي.

• المناوي، زين الدِّين محمَّد «**فيض القدير شرح الجامع الصَّغير**»، ط١، المكتبة التِّجارية الكبرى – مصر، ١٣٥٦هـ.

• ابن منظور، محمَّد بن مكرم «**لسان العرب**»، ط٣، دار صادر – بيروت، ١٤١٤هـ.

• مهدوي، شهاب الدِّين «**ديفيد هيوم وتطبيقه للمنهج التَّجريبي على الفلسفة (دراسة مبدأ السَّبَبِيَّة نموذجًا)**»، مجلَّة الاستغراب (بحث)، المركز الإسلامي للدِّراسات الاستراتيجيَّة – بيروت، مجلَّد٤، عدد ١٨، ٢٠٢٠م.

• مورلي، براين «**المفاهيم الغربيَّة عن الله**»، ط١، (ترجمة: محمَّد سلامة)، مركز نماء للبحوث – بيروت، ٢٠١٨م.

• با موسى، عبدالله بن عمر «**الحبَّة السَّوداء في الحديث النَّبويّ والطِّبِّ الحديث**»، ط١، مجمع الملك فهد لطباعة المُصحَف الشَّريف بالمدينة المُنَوَّرة، ١٤٢٥هـ.

• ابن النجار، تقيُّ الدِّين محمَّد بن أحمد «**شرح الكوكب المنير**»، ط٢، (تحقيق: محمَّد الزحيلي، ونزيه حماد)، مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ.

• نخبة من العلماء الأمريكيِّين بمناسبة السُّنَّة الدوليَّة لطبيعيَّات الأرض «**الله يتجلَّى في عصر العلم**»، تحرير: جون كلوفر مونسيما، ترجمة: د.الدمرداش سرحان، دار القلم – بيروت.

• نزار حمادي «**الرَّسائل الإيمانيَّة والذخائر الاعتقاديَّة لأئمَّة أهل السُّنَّة والجماعة السّنيَّة**».

• النَّسائي، أحمد بن شعيب «**السُّنن الكبرى**»، ط١، مؤسَّسة الرِّسالة – بيروت، ١٤٢١هـ.

• النَّسيمي، محمود ناظم «**توافق الإسلام والطِّبِّ الحديث في وباء الطاعون**»، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميَّة، ١٩٨٠م.

• النَّسيمي، محمود ناظم «**الطِّبُّ النَّبويُّ والعلمُ الحديث**»، ط٤، مؤسَّسة الرِّسالة – بيروت.

• النشار، علي سامي «**مناهج البحث عند مُفَكِّري الإسلام**»، دار المعارف، ط٣، ١٩٦٦م.

• النشار، علي سامي «**مناهج البحث عند مُفَكِّري الإسلام ونقدُ المسلمين للمنطق الأرسططاليسي**»، دار الفكر العربي، ط١، ١٣٦٧هـ.

• النشار، علي سامي «**نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**»، دار المعارف – القاهرة، ط٨، ١٣٩٧هـ.

• أبو النَّصر، عبدالجليل عيسى «**اجتهاد الرَّسول** صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ»، ط٢، مكتبة الشروق الدّوليَّة – القاهرة، ١٤٢٣هـ.

• النعماني، سراج الدِّين عمر «**اللّباب في علوم الكتاب**»، دار الكتب العلميَّة – بيروت، (تحقيق: عادل أحمد وعلي معوض)، ١٤١٩هـ.

• نفيسة، محمود عيد «**مبدأ السَّبَبِيَّة في الفكر الإسلامي في العصر الحديث**»، دار النوادر – سوريا، ط١، ١٤٣١هـ.

• النمر، عبدالمنعم «**السُّنَّة والتَّشريع**»، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللُّبناني – القاهرة، لبنان، ١٩٨٦م.

• النَّووي، محيي الدِّين بن شرف «**المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجَّاج**»، ط٢، دار إحياء التُّراث العربي – بيروت، ١٣٩٢هـ.

• النيسابوري، الحسن بن محمَّد «**غرائب القرآن ورغائب الفرقان**»، ط١، (تحقيق: زكريا عميرات)، دار الكتب العلميَّة، ١٤١٦هـ.

• النيسابوري، سعيد بن محمَّد بن سعيد «**المسائل في الخلاف بين البصريِّين والبغداديِّين**»، (تحقيق: د.معن زيادة، ود.رضوان السيد)، معهد الإنماء العربي، ٢٠٠٢م.

• النيسابوري، سلمان بن ناصر «**الغنية في الكلام**» (قسم الإلهيَّات)، ط١، دار السَّلام – مصر، ٢٠١٠م.

• النيسابوري، مسلم بن الحجَّاج «**صحيح مسلم**»، دار الجيل – بيروت، ١٣٣٤هـ.

• هبة الله، سعيد «**المغني في الطِّبّ**»، (تحقيق: عبدالرَّحمن الدَّقاق)، دار النَّفائس.

• هـ.ب. رينو، ج. س. كولنة «**تحفة الأحباب في ماهيَّةِ النَّباتِ والأعشاب**»، مطبوعات معهد العلوم الغربيَّة، ١٩٣٤م.

• الهروي، القاسم بن سلام «**غريب الحديث**»، ط١، (تحقيق: حسين محمَّد شرف)، الهيئة العامَّة لشؤون المطابع الأميريَّة – القاهرة، ١٤٠٤هـ.

• ابن هشام، عبدالله بن يوسف «**مغني اللَّبيب عن كتب الأعاريب**»، ط٦، (تحقيق: د.مازن المبارك/محمَّد حمد الله)، دار الفكر – دمشق، ١٩٨٥م.

• ابن هشام، عبدالملك بن أيوب «**السِّيرة النَّبويَّة لابن هشام**»، ط٢، (تحقيق: مصطفى السَّقَّا، وإبراهيم الأبياري، وعبدالحفيظ الشلبي)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، ١٣٧٥هـ.

• الهمذاني، القاضي عبدالجبَّار بن أحمد «**تثبيتُ دلائل النُّبُوَّة**»، دار المصطفى – القاهرة.

• الهمذاني، القاضي عبدالجبَّار بن أحمد «**شرح الأصول الخمسة**»، ط٣، (تحقيق: د.عبدالكريم عثمان)، مكتبة وهبة – مصر، ١٤١٦هـ.

• الهمذاني، القاضي عبدالجبَّار بن أحمد «**المجموع في المحيط بالتكليف**»، (تحقيق: الأب جين يوسف هوبن اليسوعي)، المطبعة الكاثوليكيَّة – بيروت، ١٩٦٢م.

• الهمذاني، القاضي عبدالجبَّار بن أحمد «**المغني في أبواب التَّوحيد والعدل**»، (تحقيق: الأستاذ مصطفى السَّقَّا)، ١٣٨٥هـ.

• الهمذاني، القاضي عبدالجبَّار بن أحمد «**المغني في أبواب التَّوحيد والعدل (رؤية الباري)**»، (تحقيق: د.محمَّد حلمي، ود.أبو الوفا الغنيمي)، الدَّار المصريَّة للتَّأليف والتَّرجمة.

• الهمذاني، القاضي عبدالجبَّار بن أحمد «**المغني في أبواب التَّوحيد والعدل**» (**الشَّرعيَّات**)، (تحقيق: د.طه حسين).

• ابن الوزير، محمَّد بن إبراهيم القاسمي «**العواصم والقواصم في الذَّبِّ عن سُنَّة أبي القاسم**»، ط٣، (تحقيق: شعيب الأرنؤوط)، مؤسَّسة الرِّسالة – بيروت، ١٤١٥هـ.

• أبو الوليد الباجي، سليمان بن خلف «**المنتقى شرح الموطَّأ**»، مطبعة السَّعادة – مصر، ط١، ١٣٣٢هـ.

• وليُّ الله الدّهلوي، أحمد بن عبدالرحيم «**حجَّة الله البالغة**»، ط١، (تحقيق: السَّيِّد سابق)، دار الجيل – بيروت، ١٤٢٦هـ.

• ياقوت الحموي، شهاب الدِّين أبو عبدالله «**معجم الأدباء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**»، ط١، (تحقيق: إحسان عبَّاس)، دار الغرب الإسلامي – بيروت، ١٩٩٣م.

المَصادِرُ الأَجْنَبِيَّةُ

• Abdelouafi B. **In vivo anti-diarrheal activity of jujube honey on castor oil-induced diarrhea in mice.** J Tradit Chin Med. 2021 Dec;41(6):900-908.

• Abdelwahab, S.I.; Taha, M.M.E.; Alhazmi, H.A.; Ahsan, W.; Rehman, Z.U.; Bratty, M.; Makeen, H. **Phytochemical profiling of costus (Saussurea lappa Clarke) root essential oil, and its antimicrobial and toxicological effects.** Trop. J. Pharm. Res. 2019, 18, 2155–2160.

- Abdulrhman MA, Mekawy MA, Awadalla MM, Mohamed AH. **Bee honey added to the oral rehydration solution in treatment of gastroenteritis in infants and children**. J Med Food. 2010 Jun;13(3):605-9.

- Ahmad, Aftab et al. **"A review on therapeutic potential of Nigella sativa: A miracle herb".** Asian Pacific journal of tropical biomedicine vol. 3,5 (2013): 337-52.

- Alaagib, R.M.O.; Ayoub, S.M.H. On **the chemical composition and antibacterial activity of Saussurea lappa (Asteraceae).** Pharma Innov. 2015, 4 Pt C, 73–76.

- Alamgir, A.N.M, (2017), **Therapeutic Use of Medicinal Plants and Their Extracts,** Springer International Publisher, Bangladesh .

- Andayani RP, Nurhaeni N, Agustini N. **The Effect of Honey with ORS and a Honey Solution in ORS on Reducing the Frequency of Diarrhea and Length of Stay for Toddlers.** Compr Child Adolesc Nurs. 2019;42(sup1):21-28.

- Ansari, Z.M.; Nasiruddin, M.; Khan, R.A.; Haque, S.F. **Protective role of Nigella sativa in diabetic nephropathy: A randomized clinical trial. Saudi J. Kidney Dis. Transplant.** Off. Publ. Saudi Cent. Organ. Transplant. Saudi Arab. 2017, 28, 9–14.

- Azizi, F.; Ghorat, F.; Hassan Rakhshani, M.; Rad, M. **Comparison of the effect of topical use of Nigella Sativa oil and diclofenac gel on osteoarthritis pain in older people: A randomized, double-blind, clinical trial.** J. Herb. Med. 2019, 16, 100259.

- Badar, A.; Kaatabi, H.; Bamosa, A.; Al-Elq, A.; Abou-Hozaifa, B.; Lebda, F.; Alkhadra, A.; Al-Almaie, S. **Effect of Nigella sativa supplementation over a one-year period on lipid levels, blood pressure and heart rate in type-2 diabetic patients receiving oral hypoglycemic agents: Nonrandomized clinical trial**. Ann. Saudi Med. 2017, 37, 506–513.

- Bakhsh ZA, Al-Khatib TA, Al-Muhayawi SM, ElAssouli SM, Elfiky IA, Mourad SA. **Evaluating the therapeutic efficacy, tolerability, and safety of an aqueous extract of Costus speciosus rhizome in acute pharyngitis and acute tonsillitis. A pilot study.** Saudi Med J. 2015 Aug;36(8): 997-1000.

- Beigel JH, Tomashek KM, Dodd LE, Mehta AK, Zingman BS, Kalil AC, Hohmann E, Chu HY, Luetkemeyer A, Kline S, Lopez de Castilla D, Finberg RW, Dierberg K, Tapson V, Hsieh L, Patterson TF, Paredes R, Sweeney DA, Short WR, Touloumi G, Lye DC, Ohmagari N, Oh MD, Ruiz-Palacios GM, Benfield T, Fätkenheuer G, Kortepeter MG, Atmar RL, Creech CB, Lundgren J, Babiker AG, Pett S, Neaton JD, Burgess TH, Bonnett T, Green M, Makowski M, Osinusi A, Nayak S, Lane HC; ACTT-1 Study Group Members. **Remdesivir for the Treatment of Covid-19 - Final Report.** N Engl J Med. 2020 Nov 5;383(19):1813-1826.

- Bertarm G. Katzung, Anthony J. Trevor, (2012), **Basic & Clinical Pharmacology**, the McGraw-Hill Companies –USA,12th ed.

- Cantrell, C.L.; Nunez, I.S.; Castaneda-Acosta, J.; Foroozesh, M.; Fronczek, F.R.; Fischer, N.H.; Franzblau, S.G. **Antimycobacterial activities of dehydrocostus lactone and its oxidation products.** J. Nat. Prod. 1998, 61, 1181–1186.

- Chananeh, M.; Janati Ataei, P.; Dolatian, M.; Mojab, F.; Nasiri, M. **Effects of the combination of nigella sativa and mefenamic acid and mefenamic acid alone on the severity of postpartum pain in multiparous women: A double-blind clinical trial.** Iran. J. Obstet. Gynecol. Infertil. 2018, 21, 62–71.

- Chang KM, Choi SI, Chung SJ, Kim GH (2011). **Anti- microbial activity of Saussurea lappa C.B. clarke roots**. Journal of Food Science and Nutrition, 16, 376-380.

- Chopra, C.L.; Bhatia, M.C.; Chopra, I.C. **In vitro antibacterial activity of oils from Indian medicinal plants** I. J. Am. Pharm. Assoc. 1960, 49, 780–781.

- Christopher A. Lipinski, Franco Lombardo, Beryl W. Dominy, Paul J. Feeney, (2001), **Experimental and computational approaches to estimate solubility and permeability in drug discovery and development settings**. Advanced Drug Delivery Reviews. USA.

- **Costus speciosus: Traditional Uses, Phytochemistry, and Therapeutic Potentials** may 2018.

- Darand, M.; Darabi, Z.; Yari, Z.; Saadati, S.; Hedayati, M.; Khoncheh, A.; Hosseini-Ahangar, B.; Alavian, S.M.; Hekmatdoost,

A. **Nigella sativa and inflammatory biomarkers in patients with non-alcoholic fatty liver disease: Results from a randomized, double-blind, placebo-controlled, clinical trial.** Complement. Ther. Med. 2019, 44, 204–209.

- Daryabeygi-Khotbehsara R, Golzarand M, Ghaffari MP, Djafarian K. **Nigella sativa improves glucose homeostasis and serum lipids in type 2 diabetes: A systematic review and meta-analysis.** Complement Ther Med. 2017 Dec;35: 6-13.

- **Dictionary of Medical Terms**, (2005),A&C Black Publishers - London.

- Evans, William .C,(2009), **Trease and Evans Pharmacognosy**, 16th ed, Saunders Elsevier.

- Farhangi, M.A.; Tajmiri, S. **The effects of powdered black cumin seeds on markers of oxidative stress, intracellular adhesion molecule (ICAM)-1 and vascular cell adhesion molecule (VCAM)-1 in patients with Hashimoto's thyroiditis.** Clin. Nutr. Espen.2020, 37, 207–212.

- Fischer, N.H.; Lu, T.; Cantrell, C.L.; Castañeda-Acosta, J.; Quijano, L.; Franzblau, S.G. **Antimycobacterial evaluation of germacranolides in honour of professor GH Neil Towers 75th birthday.** Phytochemistry 1998, 49, 559–564.

- Hallajzadeh J, Milajerdi A, Mobini M, Amirani E, Azizi S, Nikkhah E, Bahadori B, Sheikhsoleimani R, Mirhashemi SM. **Effects of Nigella sativa on glycemic control, lipid profiles, and biomarkers**

of inflammatory and oxidative stress: A systematic review and meta-analysis of randomized controlled clinical trials. Phytother Res. 2020 Oct;34(10):2586-2608.

- Hamdan A, Haji Idrus R, Mokhtar MH. **Effects of Nigella Sativa on Type-2 Diabetes Mellitus: A Systematic Review.** Int J Environ Res Public Health. 2019 Dec 5;16(24): 4911.

- Hannan MA, et al. . **Black Cumin (Nigella sativa L.): A Comprehensive Review on Phytochemistry, Health Benefits, Molecular Pharmacology, and Safety.** Nutrients. 2021 May 24;13(6):1784.

- Hasson SSA, Al-Balushi MS, KhazinaAlharthy Al-Busaidi J, Aldaihani MS, Othman MS, Said EA, Habal O, Sallam TA, Aljabri AA, AhmedIdris M (2013). **Evaluation of anti-resistant activity of Auklandia (Saussurea lappa) root against some human pathogens.** Asian Pacific Journal of Tropical Biomedicine, 3, 557-562.

- He T, Xu X. **The influence of Nigella sativa for asthma control: A meta-analysis.** Am J Emerg Med. 2020 Mar;38(3):589-593.

- Heinrich, Micheal, et al. (2012), **Fundementals of Pharmacognosy and Phytotherapy**, 2nd ed, Churchill livingstone Elsevier – China.

- Hussain, M.; Tunio, A.G.; Akhtar, L.; Shaikh, G.S. **Effects of nigella sativa on various parameters in Patients of non-alcoholic fatty liver disease.** J. Ayub Med. Coll. Abbottabad JAMC 2017, 29, 403–407.

- Hussain, N.; Majid, S.A.; Abbasi, M.S.; Hussain, M.A.; Rehman, K.; Khan, M.Q.; Dar, M.E.U.I.; Shaheen, H.; Habib, T. **Use of black seed (Nigella Sativa L.) oil in the management of hypertensive and hyperlipidemic individuals of district Muzaffarabad**, AzadKashmir, Pakistan. Appl. Ecol. Environ. Res. 2017, 15, 31–48.

- John E.Hall,(2011), **Guyton and hall textbook of medical physiology**,12 th ed, Saunders Elsevier.

- Joseph T. Dipiro, Robert L. Talbert, Gary C.Yee, Gary R. Matzke, Barabara G. Wells, L. Michael Posey, (2014), **Pharmacotherapy A Pathophysiologic Approach**, 9th ed, Mc Graw – Hill.

- Kheirouri,S.;Hadi,V.;Alizadeh,M.**Immunomodulatory Effect of Nigella sativa Oil on TLymphocytes in Patients with Rheumatoid Arthritis**. Immunol. Investig. 2016, 45, 271–283.

- Kolahdooz, M.; Nasri, S.; Modarres, S.Z.; Kianbakht, S.; Huseini, H.F. Effects of **Nigella sativa L. seed oil on abnormal semen quality in infertile men: A randomized, double-blind, placebo-controlled clinical trial**. Phytomedicine 2014, 21, 901–905.

- Kooshki, A.; Tofighiyan, T.; Rastgoo, N.; Rakhshani, M.H.; Miri, M. **Effect of Nigella sativa oil supplement on risk factors for cardiovascular diseases in patients with type 2 diabetes mellitus**. Phytother. Res. 2020, 34, 2706–2711.

- Kooti W, Hasanzadeh-Noohi Z, Sharafi-Ahvazi N, Asadi-Samani M, Ashtary-Larky D. **Phytochemistry, pharmacology, and therapeutic uses of black seed (Nigella sativa).** Chin J Nat Med. 2016 Oct;14(10):732-745.

- Koshak AE, Koshak EA, Mobeireek AF, Badawi MA, Wali SO, Malibary HM, Atwah AF, Alhamdan MM, Almalki RA, Madani TA. **Nigella sativa for the treatment of COVID-19: An open-label randomized controlled clinical trial.** Complement Ther Med. 2021 Sep;61:102769.

- Koshak, A.; Wei, L.; Koshak, E.; Wali, S.; Alamoudi, O.; Demerdash, A.; Qutub, M.; Pushparaj, P.N.; Heinrich, M. **Nigella sativa supplementation improves asthma control and biomarkers: A randomized, double-blind, placebo-controlled trial.** Phytother. Res. 2017, 31, 403–409.

- Luna-Herrera, J.; Costa, M.; Gonzalez, H.; Rodrigues, A.; Castilho, P. **Synergistic antimycobacterial activities of sesquiterpene lactones from Laurus spp.** J. Antimicrob. Chemother. 2007, 59, 548–552.

- Mahyar A, Ayazi P, Shaftaroni MR, Oveisi S, Dalirani R, Esmaeili S. **The Effect of Adding Honey to Zinc in the Treatment of Diarrhea in Children.** Korean J Fam Med. 2021 Nov 2.

- Nadda RK, Ali A, Goyal RC, Khosla PK, Goyal R. **Aucklandia costus (Syn. Saussurea costus): Ethnopharmacology of an endangered medicinal plant of the himalayan region.** J Ethnopharmacol. 2020 Dec 5;263: 113199.

- Onifade, A.A.; Jewell, A.P.; Adedeji, W.A. **Nigella sativa concoction induced sustained seroreversion in HIV patient.** Afr. J. Tradit. Complement. Altern. Med. Afr. Netw. Ethnomed. 2013, 10, 332–335.

- **Oxford English dictionary**.

- Pandey MM, Rastogi S, Rawat AK. **Saussurea costus: botanical, chemical and pharmacological review of an ayurvedic medicinal plant**. J Ethnopharmacol. 2007 Apr 4;110(3): 379-90.

- Parekh J, Karathia N, Chanda S (2006). **Screening of some traditionally used medicinal plants for potential antibacterial activity.** Indian Journal of Pharmaceutical Sciences, 68, 832-834.

- Rashidmayvan, M.; Mohammadshahi, M.; Seyedian, S.S.; Haghighizadeh, M.H. **The effect of Nigella sativa oil on serum levels of inflammatory markers, liver enzymes, lipid profile, insulin and fasting blood sugar in patients with non-alcoholic fatty liver.** J. Diabetes Metab. Disord. 2019, 18, 453–459.

- Rizka, A.; Setiati, S.; Lydia, A.; Dewiasty, E. **Effect of Nigella sativa Seed Extract for Hypertension in Elderly: A Double-blind, Randomized Controlled Trial.** Acta Med. Indones. 2017, 49, 307–313.

- Sahebkar A, Soranna D, Liu X, Thomopoulos C, Simental -Mendia LE, Derosa G, Maffioli P, Parati G. **A systematic review and meta-analysis of randomized controlled trials investigating the effects of supplementation with Nigella sativa (black seed) on blood pressure**. J Hypertens. 2016 Nov;34(11):2127-35.

- Salem, A.M.; Bamosa, A.O.; Qutub, H.O.; Gupta, R.K.; Badar, A.; Elnour, A.; Afzal, M.N. **Effect of Nigella sativa supplementation on lung function and inflammatory mediators in partly controlled asthma: A randomized controlled trial.** Ann. Saudi Med. 2017,37, 64–71.

- Sarac, G.; Kapicioglu, Y.; Sener, S.; Mantar, I.; Yologlu, S.; Dundar, C.; Turkoglu, M.; Pekmezci, E. **Effectiveness of topical Nigella sativa for vitiligo treatment.** Dermatol. Ther. 2019, 32, e12949.

- Shah, Biren. N, and Seth, A . K . (2010), **Textbook of Pharmacognosy and Phytochemistry**, Saunders Elsevier, India.

- Shirazi, M.; Khodakarami, F.; Feizabad, E.; Ghaemi, M. **The effects of nigella sativa on anthropometric and biochemical indices in postmenopausal women with metabolic syndrome**. Endocrine 2020, 69, 49–52.

- Sohaib Ashraf, Et Al. **Honey and Nigella sativa against COVID-19 in Pakistan (HNS-COVID-PK): A multi-center placebo-controlled randomized clinical trial** medRxiv 2020.10.30.20217364.

- Soleymani, S.; Zargaran, A.; Farzaei, M.H.; Iranpanah, A.; Heydarpour, F.; Najafi, F.; Rahimi, R. **The effect of a hydrogel made by Nigella sativa L. on acne vulgaris: A randomized double- blind clinical trial.** Phytother. Res. 2020, 34, 3052–306.

- Tang G, Zhang L, Tao J, Wei Z. **Effect of Nigella sativa in the treatment of nonalcoholic fatty liver disease: A systematic review and meta-analysis of randomized controlled trials.** Phytother Res. 2021 Aug;35(8):4183-4193.

- Tavakkoli A, Mahdian V, Razavi BM, Hosseinzadeh H. **Review on Clinical Trials of Black Seed (Nigella sativa) and Its Active Constituent, Thymoquinone**. J Pharmacopuncture. 2017 Sep;20(3):179-193.

- Tripathi . KD, (2007), **Essentials of Medical Pharmacology**, 6th ed , Jayapee Brothers Medical Publishers – New Delhi.

- Vahdat Shariatpanahi Z, Jamshidi F, Nasrollahzadeh J, Amiri Z, Teymourian H. **Effect of Honey on Diarrhea and Fecal Microbiotain in Critically Ill Tube-Fed Patients: A Single Center Randomized Controlled Study**. Anesth Pain Med. 2018 Feb 21;8(1): e62889.

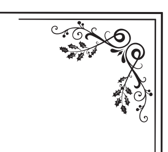
- Valerie C.Scanlon and Tina Sandres,(2007), **Essentials of Anatomy and Physiology**, 5th ed, F.A.Davis Company – USA.

- Yu HH, Lee JS, Lee KH, Kim KY, You YO (2007). **Saussurea lappa inhibits the growth, acid production, adhesion, and water-insoluble glucan synthesis of Streptococcus mutans.** Journal Ethnopharmacology, 111, 413-417.

- Zahara K, Tabassum S, Sabir S, Arshad M, Qureshi R, Amjad MS, Chaudhari SK. **A review of therapeutic potential of Saussurea lappa-An endangered plant from Himalaya.** Asian Pac J Trop Med. 2014 Sep;7S1: S60-9.

- https://www.youtube.com/watch?v=9vOVUG7uEao

- فرهنگ فارسی عمید، حسن عمید.



قائِمَةُ الأَشْكالِ.

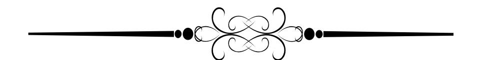


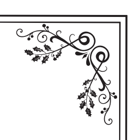




قائِمَةُ الجَداوِلِ







فهرس المحتويات



الفَصْلُ الثَّاني

الفَصْلُ الثَّالِثُ

نَماذِجُ مِنَ العِلاجاتِ الدَّوائيَّةِ

